

أندريه ميكيل

العالَم والبُلدان

دراسات في الجغرافية البشريّة عند العرب

ترجمه عن الفرنسيّة

محمد آيت حنّا

أندريه ميكيل

العالَم والبُلدان

دراسات في الجغرافية البشريّة عند العرب

ترجمه عن الفرنسيّة

محمد آيت حنّا

مراجعة

كاظم جهاد

بيانات الفهرسة أثناء النشر

G93 M4812 2016

Miquel, André, (1929-)

[Du monde et de l'étranger. Orient, an 1000 et autres essais]

العالم والبلدان : دراسات في الجغرافية البشرية عند العرب / تأليف أندريه ميكيل ؛ ترجمة محمد آيت حنّا ؛ مراجعة كاظم جهاد. ط. 1. أبوظبي : هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، كلمة، 2016.

232 ص. ؛ 14 × 22,5 سم.

ترجمة كتاب : Du monde et de l'étranger. Orient, an 1000 et autres essais

تدمك : 978-9948-02-477-4

1- العالم العربي- الجغرافية البشرية.

أ- حنّا، محمد آيت. ب- جهاد، كاظم. ج- العنوان.

يتضمّن هذا الكتاب ترجمة الأصل الفرنسي:

André Miquel

Du monde et de l'étranger. Orient, an 1000 et autres essais (Babel/Actes Sud, 2001), a volume consisting of extracts from "La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle

Copyright ©EHESS (Paris), 2001" and other essays

الغلاف: خريطة كرويّة للأرض للإدريسيّ (القرن الثاني عشر م)



www.kalima.ae

ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 300 6215 2 971+ فاكس: 127 6433 2 971+



هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة
ABU DHABI TOURISM & CULTURE AUTHORITY

العالَم والبُلدان

دراسات في الجغرافية البشريّة عند العرب

المحتوى

أندريه ميكيل أو الأدب العربيّ الكلاسيكيّ مأخوذاً في كلّيّته

محاولة تعريفيّة

بقلم كاظم جهاد

ندر أن شهدت الثّقافة الفرنسيّة، لا بل العالميّة، شغفاً وإحاطةً بثقافة العرب كهذين اللّذين أعرب عنهما الكاتب والمستعرِب[1] الفرنسيّ أندريه ميكيل André Miquel طوال مسيرة حافلة بالعطاء تتواصل منذ ما يربو على ستّين عاماً. وإلى إشراق أسلوبه وسعة تبحّره ونفاذ تحليلاته يضيف ميكيل سمة فريدة تتمثّل في القدرة الباهرة لديه في الانتقال بين عدّة ميادين وأجناس فكريّة وأدبيّة، يرينا على الدّوام وشائج متينة تجمع بعضها إلى بعض. مختلف التجارب والأساليب والأعمال تتحاور عنده، والكتابة الأكاديمية والترجمة والتعليم هي لديه في تخاصب مستمرّ. وهو نفسه كاتب رفيع، صدرت له عدّة روايات ونصوص قصصيّة وأخرى في السّيرة الذّاتيّة، نشرتها كبريات دور النشر الفرنسيّة وتُرجم أغلبها إلى لغات عديدة، منها «وجبة المساء» (يوميّات؛ تُرجمت إلى العربيّة)[2]؛ و«الابن الرّاحل قبل أوانه»[3]؛

(1) تُطلق تسمية «مستعرِب» (بالفرنسيّة: arabisant)، على وزن مستشرق، على كلّ عالِم أو باحث غير عربيّ يعنى بالدّراسات العربيّة.

(2) *Le repas du soir*, Paris, Flammarion, 1966.

(3) *Le fils interrompu*, Paris, Flammarion, 1971.

والعنوان فيه توظيف للجناس غير التامّ بين المفردتين fil: خيط، وfils: ابن. فهو «الابن المقطوع» كما نقول «خيط مقطوع». بيد أنّ الإبهام الممكن لهذه الصّيغة في العربية جعلنا نفضّل العنوان الأوضح المذكور أعلاه. والرواية تعلّمنا ما يعنيه فقدانُ ابنٍ يرحل في مقتبل صِباه.

و«اللّا متحقّق»[1].

في الصّفحات التّالية نسعى إلى التعريف بمسيرة ميكيل هذه، وبإسهاماته في إعادة اكتشاف الأدب العربيّ ومعالجته تحليلاً وترجمة. أدب يشمل في أعماله شعر العرب، القديم بخاصّة، وفنّ الحكاية لديهم، ممثَّلاً في «ألف ليلة وليلة» على نحوٍ خاصّ، والجغرافية البشريّة وما يجاورها ويغذّيها من كتابات موسوعيّة وقصص رحلات وسواها. هذه هي المحاور الأساسيّة لعمله، كلّ منها يشكّل قارة ذهنيّة وإبداعيّة بحدّ ذاته، يُضاف إليها ميادين وآثار أخرى، والكلّ معالَج بتعمّقٍ وأناةٍ على امتداد سبعين كتاباً، وعشرات النّصوص المنشورة في مؤلّفات جماعيّة ومجلّات علميّة[2].

في رفقة الشّعراء العرب

أحاط ميكيل الشّعر العربيّ القديم بعناية خاصّة وترجم العديد من نماذجه الكبرى في منتخبات جماعيّة غطّت كتابين اثنين يتوزّعان على محورين موضوعيّين أساسيّين: «من صحراء جزيرة العرب إلى حدائق الأندلس» و«العرب والعشق» (الكتاب الثاني بالتّعاون مع حمدان الحجّاجي)[3]. وإليهما أضاف منتخباتٍ فرديّة في عدّة كتبٍ

(1) *L'inaccompli*, nouvelles, Paris, Le Seuil, 1989.

(2) لن نشير في هذا التقديم إلّا إلى بعض المعالم والإصدارات الأساسيّة في تجربة أندريه ميكيل مستعرباً وبحّاثةً وكاتباً ومترجماً، قبل أن نتوقّف عند دراساته المترجمة في هذا الكتاب سعياً إلى تحديد مكانتها ضمن مجمل إنتاجه. وبإمكان قارئ الفرنسيّة الرّاغب في المزيد من الاطّلاع على أعماله أن يرجع إلى لائحة واسعة للمطبوع من نصوص ميكيل، منشورة في الموقع الإلكترونيّ التالي:
http://erdmiquel.univ-provence.fr/bibliographie.htm

(3) *Du désert d'Arabie aux jardins d'Espagne* (chefs-d'oeuvre de la poésie arabe classique traduits et commentés), Paris, Sindbad, 1992 ; *Les Arabes et l'amour*, anthologie poétique (avec Hamdan Hadjadji), Paris, Arles, Sindbad/Actes Sud, 1999.

شملت قصائد مختارة لأبي العتاهية («قصائد الحياة والموت»)[1] ولابن زيدون («حبّاً لأميرة»)[2]، ولأبي فراس الحمدانيّ («الرّوميّات، صوتُ أسيرٍ»)[3]، ولابن خفاجة الأندلسيّ («عاشق الطّبيعة»)، والأخير بالتّعاون مع حمدان الحجّاجي)[4]، وخصوصاً منتخبات من شعر قيس بن الملوّح مجنون ليلى («الحبّ القصيدة»)[5]، تلتها بعد سنواتٍ ترجمة لكامل ديوانه[6]. وإلى هذا أضاف منتخبات من أشعار السيّاب («الخليج والنّهر»)[7]، وهو على حدّ علمنا الشّاعر العربيّ الحديث الوحيد الذي خصّه ميكيل بكتاب.

ضمن هذه الكوكبة الشعريّة، أعرب ميكيل عن انجذاب خاصّ لتجربة العشق والشعر المزدوجة عند مجنون ليلى، هذا الوجه التاريخيّ الذي تلقّفته الأسطورة فصارت «سيرته» مزيجاً من الواقع والخيال، وبعض شعره أصليّاً وبعضه الآخر منحولاً. وهكذا، فامتداداً لترجمته لأشعاره، وضع ميكيل فيه دراسة («المجنون وليلى، الحبّ المجنون»، بالتّعاون مع بيرسي كيمب)[8]، ثمّ كتب سيرته في رواية (ليلى عقلي»)[9]، ثمّ عمل على مقارنة

(1) *Abû l-'Atâhiya, Poèmes de vie et de mort*, anthologie, Paris, Arles, Sindbad/Actes Sud, 2000.

(2) *Pour l'amour de la princesse*, anthologie des poèmes d'Ibn Zaydûn, Paris, Sindbad/Actes Sud, 2009.

(3) *Les Byzantines, la voix d'un prisonnier*, anthologie d'Abû Firâs Al-Hamdânî, Paris, Sindbad/Actes sud, 2010.

(4) *L'amant de la nature, Ibn Khafâja l'Andalou* (avec Hamdan Hadjadji), Paris, El-Ouns, 2002.

(5) *L'amour poème*, anthologie des poèmes de Majnûn, Paris, Sindbad, 1984 ; rééd. Sindbad/Actes Sud, 1998.

(6) *Majnûn, le fou de Laylâ*, traduction du Dîwân de Majnûn, Paris, Sindbad/Actes Sud, 2002.

(7) *Le golfe et le fleuve* (choix de poèmes de Badr Shâker as-Sayyâb), Paris, Sindbad, 1977, rééd. Sindbad/Actes Sud, 2003.

(8) *Majnûn et Laylâ, l'amour fou* (en collaboration avec Percy Kemp), Paris, Sindbad, 1984.

(9) *Laylâ, ma raison*, Paris, Le Seuil, 1984.

عشقه لليلى بقصّة عشق «تريستان وإيزوت» («قصّتا عشق، من المجنون إلى تريستان»)[1]. وهذه الأسطورة الأدبيّة النّورمانيّة–الإنجليزيّة، المحرَّرة في القرن الثاني عشر انطلاقاً من عديد الصّيغ الشّفويّة القديمة، شغف بها ميكيل هي الأخرى، بقدر شغفه بالمجنون، فعاد وصاغها شعراً[2] انطلاقاً من النّسخة الجامعة التي وضعها بالفرنسيّة الحديثة العالِم المختصّ بآداب العصر الوسيط الفرنسيّ جوزيف بيدييه بين 1900 و1905. لا هذا فقط، بل أفاد ميكيل من معرفته المبكّرة باللّغة الألمانيّة فترجم عنها نصّ أوبرا فاغنر عن غراميّات تريستان وإيزوت (أو تريستان وإيزولده حسب نطق الألمان، علماً بأنّ اسمَي العاشقَين شاعا في العربية على هيئة «تريستان وإيزولت» بتأثير من ترجمات الصيَغ الحديثة للحكاية)[3].

هو، كما أسلفنا، مراس متكامل يصبّ فيه ميكيل عصارة جهده، ويجنّد من أجله قدرات الكاتب الذي فيه، مشفوعةً ببراعة الباحث ورهافة المترجم. وهو ما نقابله في شتّى أعماله، في السّرد الخياليّ عند العرب مثلاً، أو في مؤلّفاتهم في مجال الجغرافية البشريّة.

إعادة اكتشاف السّرد العربيّ القديم

بدأ ميكيل مسيرته مترجماً بنقله إلى الفرنسيّة النصّ الكامل لكتاب «كليلة ودمنة» الذي صاغه ابن المقفّع بالعربيّة. وضع له ترجمة مشرقة[4] لا تزال تقرأ على نحو واسع، وكان لدى ظهورها شابّاً دون سنّ الثّلاثين.

(1) *Deux histoires d'amour, de Majnûn à Tristan*, Paris, Odile Jacob, 1996.

(2) *Tristan et Iseut*, d'après Joseph Bédier, Paris, O. Jacob, 1996.

(3) *Tristan et Isolde* (Wagner), traduction André Miquel, coll. Folio-Théâtre, Paris, 1996.

(4) *Le livre de Kalila et Dimna* (version arabe des fables de Bidpaï), traduction annotée, Paris, Klincksieck, 1957, réédition (avec nouvelle préface), Paris, 1980.

وبعد رحلة طويلة دامت عقوداً من السّنوات مع نصوص الجغرافيّين العرب لنا إليها عودة، قام برحلة أخرى، طويلة، مع كتاب «ألف ليلة وليلة». ترجم ليالي عديدة منه، نشرها مصحوبة بتحاليل وقراءات نقديّة[1]، ثمّ وضع بالتعاون مع جمال الدّين بن شيخ ترجمة لأغلب حكاياته، نُشرت في سلسلة «فوليو» للجيب أوّلاً[2]، ثمّ ترجم الاثنان صيغة موسّعة جمعت ألف ليلة وليلة بالعدّ والتمام، انطلاقاً من نسخة القاهرة العائدة إلى 1835، ونسخة كلكتا (1839–1842). صدرت الترجمة متبوعة بحواشٍ واسعة في ثلاثة مجلّدات في سلسلة «لا بلياد» الشهيرة، وكان ميكيل قد واصل العمل على إكمال جزئها الثّالث بعد رحيل صديقه جمال الدّين بن شيخ في 2005[3]. ومع اكتمال العمل توسّعت طبعة ترجمتهما في سلسلة «فوليو» للجيب لتشمل أربعة أجزاء.

جهد الترجمة الضّخم هذا لإيصال حكايات «ألف ليلة وليلة» بلا بتر ولا تحوير، وبصياغة متينة وحديثة، رافقه، كالعادة لدى ميكيل، جهد كبير آخر في تحليل الحكايات. ركّزت دراساته على «اللّيالي» بحدّ ذاتها من حيث إجراءاتها السرديّة أو من حيث تاريخ الذهنيّات الذي تندرج فيه وتُنعشه، كما في تحليله لسبع من الحكايات[4] ودراسته لعلاقة الأدب العربيّ القديم بـ «اللّيالي»، المنشورة في المؤلّف الجماعيّ «ألف وواحدة

(1) *Un conte des Mille et une nuits : Gharîb et Ajîb, traduction et perspectives d'analyse*, traduction inédite, suivie d'une étude en quatre chapitres (l'espace, le temps, l'événement, le discours), Paris, Flammarion, 1977 ; *Les Dames de Bagdad*, traduction d'un conte des *Mille et une nuits*, avec commentaires de Claude Bremond, Abûbakr Chraïbi, Anne Larue et Margaret Sironval, Paris, Desjonquères, 1990 ; *De quelques-unes des* Mille et Une Nuits. Saint-Clément de Rivière, éd. Fata Morgana, 2001.

(2) *Les Mille et une nuits*, choix de contes traduits (avec Jamel Eddine Bencheikh), 2 vol., Paris, Gallimard, coll. *Folio*, 1991.

(3) *Les Mille et une Nuits*, éd. Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», traduit avec Jamel Eddine Bencheikh. 3 tomes, 2005 et 2006.

(4) *Sept contes des Mille et une nuits*, Paris, Sindbad, 1981.

من حكايات اللّيل»[1]، أو لمفهوم «العجيب» عند العرب. والحقّ، لقد بادر ميكيل إلى إثارة حركة كبيرة لدراسة «اللّيالي»، أشرك فيها علماء من شتّى الميادين، وتلامذة له صاروا باحثين، ومن هذا الجهد انبثق نشاط عالميّ متواصل لدراستها هي ومجمل الأدب الحكائيّ عند العرب.

بجوار هذا وبموازاته، ثمّة تفضيلات ميكيل لعمل هذا المؤلّف أو ذاك. رأينا مثالاً عن ذلك في افتتانه بقيس بن الملوّح، وفي الجغرافية البشرية عند العرب محَضَ عناية خاصّة لعمل محمّد بن أحمد المقدّسي، صاحب «أحسن التّقاسيم في معرفة الأقاليم»، فكتب عنه بمفرده، وضمن كتابه الضخم في هذا الميدان، ثمّ ترجم الفصول الأساسيّة من كتابه المذكور، مع تعاليق له عن العمل وعن الرّجل نفسه[2]. وفي أدب المذكّرات جذبته السّيرة الذّاتية للأمير السّوري أسامة ابن منقذ، هذا الذي ذهب إلى محاورة الصليبيّين، فرسان الهيكل، من موقف الندّ الرّاغب في المعرفة، فترجم له «كتاب الاعتبار» وأعاد كتابة سيرته الذاتيّة روائيّاً في «أسامة، أمير سوريّ في مواجهة الصليبيّين»[3].

وضمن عمله في تيسير المعرفة بآداب العرب وحضارة المسلمين، لميكيل كتابان واسعا الانتشار: «الأدب العربيّ[4]» (مترجم إلى العربية)، والثاني بعنوان «الإسلام وحضارته»[5] (مترجَم إلى العربية أيضاً)، كلاهما يعرّفان بالمنجزات الأساسيّة في كلا الميدانين، كتبهما بالتبحّر ذاته،

(1) *Mille et un contes de la nuit* (avec Jamel Eddine Bencheikh et Claude Bremond), Paris, Gallimard, 1991.

(2) *Un Palestinien sur la route : le monde musulman vers l'an mil.* (Muqaddasî, avec la complicité d'André Miquel), Paris, Sindbad/Actes sud, 2008.

(3) *Ousama, un prince syrien face aux croisés*, Paris, Fayard, 1986, réédition, Paris, Tallandier, 2007

(4) *La littérature arabe*, Paris, PUF, (coll. « Que sais-je ? «), 1969.

(5) *L'Islam et sa civilisation (VIIe-XXe siècle),* Paris, Armand Colin, (coll. «Destins du monde «), 1968.

وبحسّ التّركيب اللّماح المعروف هو به، وصارا مرجعين لعموم القرّاء.

بيد أنّ كاتباً وعالِماً مثل ميكيل لا ينسى أهمية اللّغة باعتبارها حاملاً للمخيال الجماعيّ وأداةَ تعبير عن هذا الكلّ الحضاريّ الذي شاء هو أن يكون مستكشفه ومحلّله. هكذا دعى إلى إنعاش الألسنيّات العربيّة بأبحاث معاصرة، وكتب دراسات عن «إنّما» و«حتّى» في القرآن، وعن معجم القرابة في العربيّة، وموضوعات أخرى مجاورة لهذه. كما لم تفته الحداثة العربيّة، فكتب عن التقنية الروائية لدى نجيب محفوظ، وعن الرواية العربية المعاصرة، وعن البنية الشّعريّة في قصائد إلياس أبي شبكة، وسوى ذلك. وفي امتداد اشتغاله على الأدب العربيّ القديم كتب عن الصّحراء في الشعر الجاهليّ شفعها بترجمة فذّة لمعلّقة لبيد بن ربيعة، وعن لافونتين والصيغة العربية لحكايات بيدبا («كليلة ودمنة»). هذا وسواه ممّا تغطّيه العشرات من مقالاته، دون أن ننسى تلك التي كتبها في مختلف الموسوعات ولمختلف المؤتمرات العلميّة عن موضوعات كتبه وعناصر أبحاثه الأساسيّة، من مفهوم «الحدود» عند العرب إلى تصوّرهم للفضاء وتخطيط المدن، فكتابة المقدّسي أو ابن خلدون والإسلام عند ابن بطّوطة...

في الجغرافية البشريّة عند العرب

جانب أساسيّ آخر من عمل ميكيل يتمثّل، كما أسلفنا، في مؤلَّفه الكبير عن الجغرافيّين العرب. هي أطروحة لدكتوراه الدولة صارت جزءاً أوّل من سفْر بأربعة أجزاء ضخمة تشكّل بمجموعها أحد أكثر الأعمال الغربيّة امتداداً عن العرب. حمل الكتاب العنوان الجامع: «الجغرافية البشريّة في العالَم الإسلاميّ حتّى منتصف القرن الحادي عشر الميلاديّ»،

أمّا العنوان الفرعيّ للجزء الأوّل فهو «الجغرافية والجغرافية البشريّة من البدايات حتّى سنة 1050 م»[1]؛ وللثاني «الجغرافية العربية وتصوُّرها للعالَم -الأرض والبلدان الغريبة»[2]؛ وللثّالث «الوسط الطبيعيّ»[3]؛ وللرّابع «الأعمال والأيّام»[4].

ليس هذا الجمع بين الأدب والجغرافيّة بالشيء الغريب، بل هو يقيم في قلب مشروع ميكيل الذي يعدّ هذه الجغرافيّة بحثاً استكشافيّاً وأدباً في آنٍ معاً. وهو يستند في هذا إلى مفهوم الأدب في الثقافة العربية الكلاسيكيّة، ولنا إليه عودة. أدب فيه مهارات أسلوبية ونظرة متفرّدة وإن لم يضعه كتّاب كبار، بل بعض صانعي ما يدعوه ميكيل أدباً متوسّطاً، موجّهاً إلى قارئ متوسّط. أدب لا يضعه أيضاً علماء مختصّون، بل بحّاثة معنيّون بالمعرفة الملموسة، يسافرون إلى بلد لوصفه ويحيطون بما كتبه أو قاله عنه آخرون.

في دراسته لمصنّفات هؤلاء، حقّق ميكيل عدّة اكتشافات أساسيّة. في أوّلها الشغف بالاكتشاف لدى هؤلاء الجغرافيّين في حقبة أفولٍ انكفأ فيها العالم الإسلاميّ على نفسه وتشظّت دار الإسلام، وبدأ يغمرها ركود لا

(1) *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*, tome 1 : *Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*, 1973, réédition Éditions de l'EHESS, coll. «Les réimpressions», Paris, 2001.

(2) *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*, tome 2 : *Géographie arabe et représentation du monde : la terre et l'étranger*, 1975, réédition Éditions de l'EHESS, coll. «Les réimpressions», Paris, 2001.

(3) *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*, tome 3 : *Le milieu naturel*, 1980, réédition Éditions de l'EHESS, coll. «Les réimpressions», Paris, 2002.

(4) *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*, tome 4 : *Les travaux et les jours*, Éditions de l'EHESS, coll. «Civilisations et sociétés», vol. 78, Paris, 1988, réédition Éditions de l'EHESS, coll. «Les réimpressions», Paris, 2002.

يرى هو فيه انحطاطاً أو تراجعاً للفكر حقّاً. هذه النّصوص هي نوع من نهضة يُقام بها على خلفية خسارة؛ ضوء مبهر يشعّ في سماء محتلكة. على خلفيّة الأفول هذه، أنجز أعمالَهم رجال عظام، من موسوعيّين وجغرافيّين ورحّال أخذوا على عاتقهم تدوين حضارة بكاملها، وعكسوا تصوّرها لعالَمها ولعوالم الآخرين، ولمُجمل العالم والكون. قاموا بذلك خوفاً عليها من الضّياع. هي اندفاعة قصوى، وثبة حيويّة خلّاقة أحيت أجناساً قديمة وابتكرت أخرى.

وهؤلاء المؤلفون إنّما يكشفون بذلك عن صمود ثقافتهم: أيّ حضارة، يتساءل ميكيل، كان يمكن أن تصمد كما فعلت الثقافة العربية في مثل ظروفٍ كتلك، حافظةً كنوزها ومضيفةً إليها إنجازاتٍ جديدة؟ فمن جهةٍ، انهيار إمبراطورية الإسلام وضعف المؤسّسات العربية أمام التغلغل التركيّ في الدّولة، وأمام ضربات المغول، ثمّ أمام اندفاع الغرب الذي كان يتقدّم علميّاً وتقنيّاً، وأمام الانقسامات الداخلية وتصاعد القدرية المتشائمة وروح الخرافة؛ ومن جهة أخرى كانت لا تني تتطوّر موسوعاتٌ وأفكارٌ وتأمّلاتٌ في انهيار الدّول ورصدٌ لطبائع الآخرين ومشهدهم الطبيعيّ والبشريّ. باختصار: انحسرت المؤسّسة وبقيت ثقافة كاملة.

وبالطّبع كانت السّياسة تبطّن هذه النظرة إلى الآخر، كما في الفصلين المترجمين هنا عن نظرة الجغرافيّين العرب إلى روما وإلى القسطنطينيّة، أي إلى روما الأولى والثانية كما كانتا تُدعَيان.

كانت تلك، كما يسلّط ميكيل عليه الضّوء بألمعيّة وسخاء، ثقافة متكاملة يتضافر فيها الأدب الجغرافيّ مع انهمام تاريخيّ وموسوعيّ ولغويّ وفنّ في الوصف رفيع ودقيق. ووراءها تقف مواهب فذّة، مع تعلّق خاصّ من قبَل ميكيل بالمقدّسي الجغرافيّ وابن بطوطة الرحّالة، وابن

خلدون المفكّر في التّاريخ والمجتمعات، كلّ منهم كان رائداً في مجاله وصانعاً لجنس أدبيّ على أساس بدايات وسوابق متواضعة.

هذه الجغرافية هي أخيراً جغرافية بشريّة، بالمعنى الدقيق الذي يحدّده ميكيل نفسه في الصفحتين VIII وXI من التنبيه الذي صدّر به الجزء الأوّل من «جغرافية العالم الإسلاميّ البشريّة»، والذي نلخّصه هنا عنه.

هي جغرافية بشريّة لأنّها، خلافاً لجغرافية العلماء، أدبيّة وكليّة. وبعيداً عن المعنى الضيّق الذي يُعطى اليوم لتسمية الجغرافية البشرية، ثمّة في نظر ميكيل ثلاثة أسباب تؤكّد رجحان اختياره لها لتوصيف جغرافية العرب هذه. فهي جغرافية بشريّة أوّلاً لأنّ البشر يحتلّون مكاناً هامّاً لا بل الأكبر في جميع النّصوص المعنيّة، مأخوذين في تنوّع مواقفهم وأوضاعهم وأنشطتهم، أي على خلاف ما نرى في الجغرافيتين الرياضيّة والطبيعيّة، اللّتين تكتفيان بصوَر نمطيّة. وهي جغرافية بشريّة ثانياً لأنّ الإنسان فيها هو مركز الكون كلّه، له تُسخَّر الأشياء ضمن تصوّر إسلاميّ وإغريقيّ قبله يرى في الإنسان صورة صغيرة عن الكون، كوناً أصغر، ويؤكّد علاقة سلوك الإنسان وطبعه ومكانه في العالم وتحت النّجوم. لا بل إنّ الطبيعة نفسها مؤنسنة أو مشخّصة في هذه النصوص، فالبحر يغضب أو يغتاظ، والأرض تشيخ. وهي ثالثاً وأخيراً جغرافيّة بشريّة لأنّها، خلافاً مرّة أخرى للجغرافية الطبيعيّة المحض أو لتلك التي تعنى برياضيّات الكواكب، جغرافية للبشر بمعنى أنّ البشر هم موضوعها وصانعوها بامتلاء. فنحن هنا لا أمام بحث تجريديّ يقوم به عالِم يمّحي شخصُه وراء موضوعه، بل إزاء ذوات حسّاسة لها رؤية وفلسفة وذوق وقلق نستشفّه عبر كتاباتها. من هنا ينعتها ميكيل بالكليّة والأدبيّة.

نحو تحديد لمفهوم الأدب عند العرب

في هذه الجغرافية التي يقدّمها ميكيل في امتدادها كلّه نقابل عدداً هائلاً من الوجوه. أمامنا يتحرّك وينطق عبر النّصوص جغرافيّون وخرائطيّون وعلماء بالكونيّات ورُحّال وأعضاء سفارات ووفادات وحجّاج وتجّار وبحّارة وسواهم. كما نقابل وفرة من المصادر: فالوثائق التي يعتمدها لا تنحصر في الكتب بل تشمل أدّلة الحجّ والملاحة وتقارير مبعوثين وأقوال تجّارٍ وحكايات ملّاحين عالجها هو باعتبارها شهادات لا على التاريخ الفعليّ طبعاً بل على إرهاصاتِ حقبة معيّنة، وبالتالي على تاريخ الذهنيّات وتحوّلات المخيال الجماعيّ.

لتحليل هذا كلّه جنّد ميكيل لا معرفته بالجغرافية الطبيعية والبشرية وعلم الاجتماع ولسان العرب فحسب، بل عزّزها بمعرفة بالأسلوبيّين والبلاغيّين العرب، لا سيّما بالجاحظ، الذي يرى هو فيه مؤسّس الجغرافيّة البشريّة عند العرب أو رائدها، ولذا خصّه بصفحات ملؤها الحماسة والإعجاب في الجزء الأوّل من كتابه هذا.

كما كان لزاماً أن يقدّم المؤلّف تحديداً دقيقاً وجامعاً لمفهوم الأدب في الثقافة العربيّة الكلاسيكيّة. وهو ما يقوم به ميكيل خير قيام إذ يحلّل هذا المفهوم على امتداد صفحات وصفحات، ويقدّمه باعتباره مجموعاً من المواقف وأشكال التّعبير أو الإنشاء تهمّ المجتمع كلّه، وباعتباره أخلاقيّة شاملة وفنّاً للعَيش. أدب ينمو إلى جانب كتابات الصّفوة وعلوم أهل الاختصاص، ويكون منفتحاً لجمهور يتلقّاه حسب حاجاته، ويُسهم هو، أي الأدب، في تهيئة ذوقه، معتبراً هذه التهيئة منوطة بالمعرفة أكثر ممّا بالعِلم[1].

(1) خصّص ميكيل الفصل الثاني من كتابه المذكور لمعالجة علاقة الجغرافية بالأدب، بخاصّةٍ انطلاقاً من كتابات الجاحظ وابن قتيبة. انظر:

La géographie humaine…, op. cit., t. 1, ch. II, pp. 35-68.

بأدب العرب هذا ارتبط ميكيل ارتباطاً وثيقاً، هو الذي يعرّف نفسه بكونه مستعرِباً وليس مختصّاً بالإسلام. ما يهمّه، كما صرّح به في بعض حواراته الصحفيّة، هو النّاس والمجتمع كما شكّلهم هذا الدّين ومجمل ثقافتهم. تعلّم العربيّة وحده، وللمتعة، آتياً إليها من أفقٍ دراسيٍّ مختلفٍ تماماً. وبعد لقاء قصير مع المستعرب المعروف ريجيس بلاشير، كلّفه هذا الأخير بترجمة «كليلة ودمنة» فذهب إلى دمشق يعلّم الفرنسيّة ويطوّر معرفته بالعربية ويكمل الترجمة.

لقد تشرّب ميكيل بتراث العرب وسعى إلى إدخاله في الفرنسيّة. روايته «ليلى عقلي» مشبعة بأجواء الصّحراء والحبّ العذريّ، وفي كتابه الحديث العهد «محاورات بغداد»[1] يستلهم فنّ المقامة ويضع محاورات في مواضيع معيّنة، كالمأمون راعياً لحركة الترجمة. لا بل ذهب به حبّ العربيّة إلى حدّ كتابة قصائد عربيّة نشرها مع ترجمته لها بالفرنسيّة[2].

موجز في السّيرة

ولد أندريه ميكيل في مدينة ميز Mèze الفرنسيّة الواقعة على ضفاف البحر الأبيض المتوسّط، في السّادس والعشرين من سبتمبر 1929. درس في المعهد العالي لإعداد المعلّمين في الفترة بين 1950 و1953، ونال شهادة التّبريز في نحو الفرنسيّة واللّاتينيّة واليونانيّة القديمة في 1953. أمضى الفترة بين 1953 و1954 في دمشق بفضل منحة دراسيّة من «المعهد الفرنسيّ للدراسات العربيّة في دمشق». ونال في 1967 شهادة الدكتوراه في الآداب عن أطروحته في الجغرافية البشرية عند العرب. في 1955 و1956

(1) *Entretiens de Bagdad*, Paris, éd. Bayard, 2012.

(2) *Au mercure des nuits*, poèmes arabes, avec traduction. Paris, Sindbad, 1989 ; *L'enfant et la promesse*, poèmes arabes avec traduction française, Saint-Clément de Rivière, Fata Morgana, 1999.

كان الأمين العامّ للبعثة العلمية والأركيولوجية الفرنسية في أثيوبيا. وبعد سنوات من العمل في التعليم والإدارة الثقافية في فرنسا، أدار في 1961 وجزء من 1962 البعثة الجامعية والثقافية الفرنسية في القاهرة. واعتباراً من أواخر 1962 اتّجه إلى التّعليم الجامعيّ في فرنسا، فدرّس اللّغة والأدب العربيّين في جامعة إيكس أون بروفنس (1962—1964) والمعهد التطبيقي للدّراسات العليا بباريس (1964—1968)، وفي جامعة فنسين—باريس الثّامنة (1968—1970)، وفي جامعة السّوربون الجديدة—باريس الثّالثة (1970—1976). ثمّ انتُخب أستاذاً في المعهد المرموق كوليج دو فرانس، في كرسيّ اللّغة والأدب العربيّين الكلاسيكيّين (1976—1997). وبموازاة ذلك، شغل طيلة الفترة 1984—1987 منصب المدير العامّ للمكتبة الوطنيّة بفرنسا، وطيلة الفترة 1991—1997، أي حتّى إحالته على التّقاعد، منصب المدير العامّ لكوليج دو فرانس. كما عمل على تجديد المكتبات العامّة بفرنسا إذ وضع في 1989، بطلب من ليونيل جوسبان، وزير التربية الوطنية يومذاك، تقريراً علميّاً طويلاً عن وضع المكتبات في فرنسا كشف فيه عن نواقصها وصاغ عدّة توجيهات لقيت سبيلها إلى التّنفيذ.

هذا الكتاب

الإضاءات السّابقة لعمل ميكيل الكبير في الجغرافية البشرية عند العرب كان الهدف منها، إلى جانب التعريف بمساره، إضاءة الكتاب الحاليّ أيضاً. فالكتاب الكبير كان قد صدر بترجمة عربيّة لأجزائه الأربعة، قام بها إبراهيم خوري وصدرت في منشورات وازرة الثقافة والإرشاد القوميّ بسوريّا تباعاً بين 1983 و1995، تحت العنوان الجامع «جغرافية دار الإسلام البشريّة حتّى منتصف القرن الحادي عشر». وكالكثير من

المنشورات العربيّة، لم تحظ الترجمة بتوزيع لائق خارج البلد، ثمّ إنّها ما عادت متوافرة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ المؤلّف نفسه، على كون كتابه قد شهد طبعة جديدة في 2001–2002، وعلى كونه ما برح موضع تداول وانتشار، قرّر أن يضع صيغة مكثّفة منه صدرت في 2001 تحت عنوان «العالَم والبلدان الغريبة – الشّرق سنةَ ألفٍ للميلاد»[1]. خلاصة وضعها في فصول وجيزة وأعاد كتابتها تكثيفاً وإضافة بحيث صارت كتاباً جديداً لا يحتفظ من الكتاب الكبير إلّا بأطروحاته الأساسيّة وبعض صفحاته. ليس من الهيّن اختزال مادّة كتاب يغطّي ألفَي صفحة إلى صيغة جديدة لا تتجاوز مائة صفحة ونيّفاً. بيد أنّ ميكيل، بحسّ التكثيف المعهود عنده، نجح في الرّهان. ركّز اختيار موضوعاته، من حيث مقاربة العرب للعالَم، على تصوّرهم للحدود والبحار والجبال والمدن؛ ومن حيث مقاربتهم للبلدان الغريبة أو الأجنبيّة ركّز على ما كتبوه عن الهند والصّين والقسطنطينيّة وروما وبقيّة أوروبّا. هذا الكتاب هو ما نقدّمه هنا تحت عنوان «العالَم والبُلدان»[2] (خلا بضع صفحات أخيرة نوضّح أمرها في حاشية تأتي في نهاية ديباجة المؤلّف). ولمزيد من الفائدة، أضفنا في أوّل الكتاب ترجمة لنصّ درس ميكيل الافتتاحيّ في كوليج دو فرانس، الذي يلخّص فيه اختياراته ورؤيته للّغة العربية وأدبها وتاريخهما وآفاق دراستهما الممكنة. وفي نهاية الكتاب أضفنا ترجمة ثلاث دراسات أخرى تكمّل «العالَم والبلدان». فإذ يتوقّف هذا

---

(1) *Du monde et de l'étranger. Orient, an 1000*, Paris, Arles, éd. Actes Sud, 2001.

(2) لم نجد ضرورة لإضافة نعت «الغريبة» أو «الأجنبيّة» للبلدان لأنّه موحى به عبر كلمة «العالَم» وضمن طبيعة النّصوص موضوع التّحليل. وكان مثل هذا النّعت سيُثقل على العنوان العربيّ، بينما يحضر معنى «البلدان الغريبة» في الفرنسية في كلمة واحدة: l'étranger، التي تعني «الغريب» كما تعني «البلدان الأجنبيّة» أو «الخارج».

الأخير عند الجغرافية البشرية لدار الإسلام حتّى منتصف القرن الحادي عشر الميلاديّ، تتناول الدراسات الثلاث التالية المجتمع العربيّ بعد هذا التاريخ، وتطوّرات الجغرافية البشرية المكتوبة بالعربية في أعقابه، وأخيراً توقّف عند تجربة أسامة ابن منقد وسيرته الذاتيّة، فتكمّل رؤيةُ الأديب عملَ الجغرافيّين. هكذا توسّع الكتاب من جديدٍ بعد اختزالٍ كان أخضعه إليه المؤلّف.

في الختام، يهمّ كاتب هذه السّطور أن يتقدّم بجزيل الشّكر للبروفسور أندريه ميكيل، لترحيبه بفكرة تقديم «العالَم والبُلدان» للقرّاء العرب في هذه السّلسلة، ولتزويده إيّاه بعددٍ من دراساته المنشورة في المجلّات العلميّة اختيرت منها النّصوص الإضافية الأربعة. وينبغي أيضاً التقدُّم بالشّكر للدّكتور علي بن تميم، الذي احتضن هذا الكتاب في مشروع «كلمة»، فله منّا التّقدير. كما نتوجّه بالشّكر إلى مترجم الكتاب، محمّد آيت حنّا، لعمله على نقله إلى لغة الضادّ.

المُراجِع

كاظم جهاد

I

[نحو إعادة اكتشاف الأدب العربيّ الكلاسيكيّ]

درس أندريه ميكيل الافتتاحيّ في «كوليج دو فرانس» (1976)

سيّدي المدير العامّ للمعهد[1]،

زملائي الأعزّاء،

سيّداتي، سادتي،

إنّه لَشرفٌ عظيمٌ بالنّسبة إليَّ الحصولُ على كرسيّ أستاذ اللّغة والأدب العربيّين الكلاسيكيّين هذا، ولكنّه في الآن نفسه واجبٌ، وأيّ واجب! وستكون سعادتي عظيمة لو كان لي أن أحسّ الآن، في نفسي، بشيءٍ من هذه الثّقة التي أَوْلَتها هيئةُ الأساتذة في «كوليج دو فرانس» هذا التخصّص وصاحبَه. على كلِّ حالٍ، ها أنا صرتُ مرتبطاً بهذه الثقة، تقلّدتُها وتقلّدتْني. إنّها ثقةٌ تُنمّي وتجدّد -إن أنا قصرتُ قولي هنا على اثنين من بينكم يا زملائي الأعزّاء- دَيناً قديماً. فلِجاك بيرك Jacques Berque، الذي زكّاني عندكم، أدين بأكثر من هذه اللّحظة الحاسمة في حياتي. الرّجل الذي تدين له الثّقافة العربية اليوم بالإشعاع الذي تعرفه، إذ كان بالنّسبة إليها رجلَ المرحلة الحاسمة، مرحلة انتهاء الاستعمار. أنا مدينٌ لهذا الرّجل الذي طالما دعمَ، عبر تحليلاته وعبر إيمانه بتاريخ الإنسان، أبحاثي وبثّ فيَّ أمل التّجديد، ذلك الأمل الذي يسمح للمرء بأن يستمرّ ويواصل على الصعيد الفكريّ. مدينٌ أنا أيضاً لهنري لاوست Henri Laoust، الذي بفضل أبحاثه حول إسلام الأغلبيّة والإسلام

(1) شئنا أن نفتتح هذا الكتاب بنصّ الدّرس الافتتاحيّ الذي ألقاه أندريه ميكيل في المعهد الفرنسيّ العريق «كوليج دو فرانس» Collège de France في الثالث من ديسمبر 1976، بمناسبة تولّيه كرسيَّ اللّغة والأدب العربيّين القديمين فيه. في هذا النصّ يعرض ميكيل تصوّره للغة العرب وأدبهم وآفاق البحث فيهما وسبُل تعليمهما، ويلقي الأضواء على برنامجه الخاصّ في هذا الإطار. والعنوان الأوّل، الموضوع بين معقّفين كبيرين، هو من وضعنا. (المُراجِع) (حواشي الكتاب من وضع المترجم، إلّا إذا وردت إشارة مخالفة).

السّنّيّ[1]، اقتنعتُ قناعةً مضاعفةً بأنّه مهما تكن الزّاوية التي نفحص منها الحضارة الإسلاميّة، فإنّما ينبغي أن ننظر إليها نظرة أمينةً وموسّعةً ما أمكنَ: نظرةً أمينةً، بمعنى أنّها تهتمّ في المقام الأوّل بهذه الحضارة في ذاتها، بلغتها وآدابها وأسرار نصوصها الخاصّة بها؛ وموسَّعة، بمعنى أنّها تتجنّب إهمال الكلّ لحسابِ هذا البعد أو ذاك، مهما يكن هذا البعد حاسماً ومثيراً للاهتمام.

وماذا عساني أن أقول عن أمانةٍ أخرى، عن نظرةٍ أخرى، نحن أنفسنا واقعون تحت سطوتها؟ إنّ الموت، كما يقال، لا يقدّم أيّ تفسير، لكن ما شأننا نحن بالموت؟ إنّ الموتى هم من يهمّوننا، لأنّهم هم من نعرف. واليوم، كما بالأمس، ما زلت أراك يا ريجيس بلاشير Régis Blachère، أنت أيّها الرّجل الصعب المراس، اليقظ، الصّارم؛ أنا اليوم، مثلما كنتُ بالأمس، تلميذُك، أو على الأقلّ أرغب في أن أكون كذلك. وأنا أعلم علم اليقين أنّ صرامتك ستتضافر مع الصّداقة الحليمة والحريصة والنَّصوح. وأراك أيضاً يا ليونيل باتايون Lionel Bataillon، يا من كنت معلّمي الأوّل، أنت يا من تخلّيت عن مشاريعك الشّخصيّة كلّها حتّى تتفرّغ لخدمة تلاميذك، أنت الذي تمنّيت لي التّخصّصَ في علم الآثار (الأركيولوجيا) الكلاسيكيّ، ويا من عرفتَ، مع ذلك، كيف تشجّع ميول شبابي نحو الشّرق.

مدينٌ أنا، ومديناً سأظلُّ، لهؤلاء الأحياء والموتى. وكذلك سأكون وأنا

---

(1) يتضّح هذا المنظور للإسلام الأغلبيّ أكثر في ما كتبه ميكيل في «الحدود الغائبة»، وهو الفصل الأوّل من كتابه «العالَم والبلدان» المترجم ههنا، عن الجغرافيّين العرب قبل نهايات القرن العاشر الميلاديّ، وعن دواعي الإعجاب الكبير الذي يمحضهم إيّاه: «هؤلاء الرّجال (...) معتدلون من النّاحية الإيديولوجية، لدرجة أنّهم، سواء أكانوا شيعة أو سنّة، يتحاشون التّطرّف من كلّ جانب، ويدْعون إلى إسلامٍ جامعٍ، إسلامِ الأغلبية السّاحقة.» (المُراجِع)

أتوغّل صعُداً نحوَ المنبع، منبع فقيدِي هذا المعهد، أولئك الذين لن يكون بوسعي الحديث عنهم في ما سيأتي، إلّا مرتجفاً. ذلك أنّه، بغض النّظر عن بعض المعاني المتضمّنة في كلمة الاستشراق، والتّي سأبدي اعتراضي عليها في ما سيأتي، فإنّ الاستشراق، [هذا المبحث] ذا التّاريخ الطّويل في هذا البيت، تاريخ يفوق أربعة قرون، هو ما يسمح لنا اليوم بأن نحيط إحاطةً واسعةً بما كان عليه لسان العرب وأدبهم منذ نشأتهما. سيّداتي سادتي، إنّ النّظرة الشّاملة التي سأعرضها أمامكم ليست إشادةً آليّةً بالتّقليد الجامعيّ العريق في التّعامل مع الفضاء والزّمن التّاريخيّين اللّذين يعنياننا هنا. ذلك أنّنا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار المشاكل الأربع الكبرى التي يطرحها الأدب العربيّ، ألا وهي: وظائف الكتابة؛ والأدوار والأهداف الخاصّة بكلّ من النّثر والشّعر؛ والعلاقات القائمة بين اللّغة والأدب والمجتمع؛ وأخيراً، وضع اللّغة نفسه، من القوم إلى الأمّة، ومن الأمّة إلى الرّسالة الكونيّة للثقافة؛ أقول إذا ما نحن أخذنا بعين الاعتبار هذه المشاكل الكبرى، فلا مندوحة لنا من أن نلاحظ أنّه لا التأمّل التجريديّ ولا بداهة النّقد هما ما يجعل منها مشاكلَ، وإنّما التّاريخ، والتّاريخ وحده، هو الذي يقدّمها على هذا النّحو، وبأيّ قوّة وأيّ وضوحٍ يفعل ذلك! من هنا ضرورة الاستعانة بزاوية النّظر هذه، حتّى نتمكّن، في آنٍ معاً، من إضاءة هذه الأسئلة وإنارة سُبل بحثٍ ممكن.

***

تحقيبيّاً، لم يخلق القرآنُ لا لغةَ العرب ولا الآدابَ العربيّة. ومع ذلك، استطاع في غمرة هزيم الرّعد الرّائع الذي أطلقَه، والصدى المتضاعف إلى ما لانهاية له، الذي نتج عن ذلك الرّعد، أقول استطاع أن يجدّد

اللّغات القديمة، وأن يُهيْكِلَها، ويدمجَها فيما بينها، وأن يسموَ بآدابها، وأن يخلق، بكلّ معنى الكلمة هذه المرّة، حضارةً، لدرجة أنّه، بالنّسبة إلى التّاريخ، كلُّ ما نشأ أو ازدهر في شبه الجزيرة العربيّة، التي كانت حتّى تلك اللّحظة على هامش التّاريخ، أقول كلّ ما نشأ وازدهر بها إبّان القرن السّابع الميلادي، بالإمكان أن نجمعه تحت راية العروبة والإسلام، ضمن إطار حدثٍ فعليّ.

وكذلك كان الأمر بالنّسبة إلى اللّغة. إذ أنّ القرآن، الحريص، بطابعه الإلهيّ، على مخاطبة فئة عريضة من النّاس وعلى إبراز سموّه، والذي تعالى بالنتيجة على الاختلافات القائمة بين اللهجات المحليّة، قد عمِلَ على النّهل من تقليدٍ قديمٍ لِلُغة جامعةٍ[1] كانت مستعملةً قبل ذلك في المناسبات الخطابيّة الكبرى، وبالأخصّ منها المناسبات الشّعريّة. وحتّى لو اختُزل في أبعاده اللّسانية، فإنّه يظلُّ أمراً بالغ الأهميّة، لا سيّما وأنّ آثاره تتلقّى دوماً، عبر أسبابها نفسها، تأييدَ المقدّس. وفي الواقع، يقترح النصّ المؤسّس للأدب العربيّ، ويدعم منذ البداية، أنموذجاً ثلاثياً. إنّه أنموذج يتجاوز التّعدّد الذي كان يطبع ألسن العرب، ويؤكّد الحقَّ في قيام فهم متبادل بين عامّة العرب، وأيضاً ما يستتبع هذا الحقّ من واجباتٍ (ولا أتحدّث هنا عن المحتوى الدينيّ الذي أوحيَ به، كما يقول القرآن نفسه، في لُغةٍ واضحةٍ يفهمها كلّ من تقصدهم الدّعوة الإسلامية في أنحاء العام بأسره).

وعلاوةً على ذلك، فرضَ هذا التّواصلُ الجديد نفسَه، عبر أصوله التّاريخية، لا بل أكثر من ذلك، عبر أصوله الإلهية، كتواصلٍ لا يخضع

(1) اللّغة الجامعة، نستعلها هنا ترجمةً لـ koiné، التي تشير تاريخياً إلى لغة يونانية جمعت عديد اللهجات التي كانت متداوَلة في بلاد الإغريق، ثمّ صارت الكلمة تشير إلى كلّ اللّغات التي قد تجمع عديد اللهجات ضمن لغة معياريّة موحّدة.

للّغة الدّارجة؛ هكذا ألفت اللهجات والتّعابير اليّومية نفسها، منذ البداية، محرومة من كلّ تشريفٍ ممكن: ذلك أنّ التشريف، من جهة المعرفة، لن يعود من الممكن بلوغُه إلّا عن طريق اللّغة التي تمنَحُه، نقصد اللّغةَ التي تظلّ مطروحةً بشكلٍ أنموذجيٍّ أمام كلّ من له استعداد لتحصيلها، أو من تهبه الشّروط التّاريخية إمكان ذلك، إمّا حسب ملكاته الشّخصيّة، أو التربية التي تلقّاها في محيطه الأُسَريّ، أو مكانته الاجتماعية. وأخيراً (وهنا يفرض المقدّس، إن كان ممكناً، نفسَه بقوّة أكبر) فإنّ العربيّة، من حيث أنها تقدّم نفسها كوسيلة مُثلى لنقل الوحي، سرعان ما عمِلَت على تشكيل علم معياريٍّ للّغة كاملٍ، وفرضت على التعابير اللّغوية القادمة ضرورةَ أنْ تُشكّلَ نفسها كي تتواءم والعربيّة القديمة التي رفعها القرآن إلى صيغتها الأسمى: هكذا عمل فقه اللّغة وعلم اللّسان والنّحو وفنّ القراءة والنّطق، انطلاقاً من الظاهرة القرآنية، على إرساء ما سيدعوه تقليدُنا الاستشراقيّ، الذي ظلّ في هذا الجانب وفيّاً للرؤية الإسلامية المثلى نفسها، أقول يدعوه العربيةَ الفصحى، أو الأدبيّة، لا بل حتّى: الكلاسيكيّة.

بيد أنّ القرآن ليس، بالنّسبة إلى اللّغة، مجرّد مؤشّرٍ للوظائف والمستويات والمعايير. وإنّما هو يحدّد، بشكل مباشر أو عبرَ مسافةٍ معيّنة، مستقبلَ أشكال التّعبير، نثريةً كانت أم شعرية، من حيثُ المواقف التي يتّخذها تجاهها. إنّها لحقيقةٌ أنّ الإسلام قد حرص منذ بداياته على الفرادة القاطعة التي يتمتّع بها نصّه المؤسِّس. إزاء الشّعر، ما كان للنّقاش في الحقيقة أن يكونَ نقاشَ شكلٍ (شكل الكتابة والتّعبير) -ذلك أنّ القرآن، من هذه الزاوية، ليس شعراً- وإنّما هو نقاشُ عُمق. فأولئك الذين كانوا ينعتون النّبي محمّد بالشّاعر، أي الممسوس، يواجههم القرآنُ بهذه الكلمات المفتاحيّة: الحقُّ، الغيب، الهدى، الوحي، النبوءة. منطقياً، كان يُفترض

بالشّعر أن يعاني آثاراً رهيبةً من جرّاء انتصار الإسلام. بيد أنّ نصيبه كان، في بداية الأمر على الأقلّ، الإبعاد، وفُرض عليه أن يظلّ ضمن حدود المجال الدّنيويّ، الذي كان [أصلاً] مجاله، والذي كان هو يسوده دونَ أن يشاركه فيه فنّ آخر، وما كان يحتاج إلى أن يبرّر سيادتَه عليه. لكن في الوقت نفسه، وبما أنّ هذا الشّعر كان في قلب البحث المعجميّ واللّغويّ الذي كان يصبو، عبرَه، إلى استعادة قالب تلك اللّغة العربية الصّافية التي بات ينبغي إرساء قواعدها مذ صارت لغةَ الوحي، فإنّه (أي الشّعر) قد نال، عبر تأثيرٍ مُعجزٍ من الظاهرة القرآنية، نصيبَه من المقدّس.

أمّا النثر فكان مصيره مغايراً تماماً. لا يهمّنا حقّاً تحديد ما إذا كان القرآن، عبر مقاطعه المسجوعة، من النّاحية التاريخية، أوّل النّصوص النثرية، أم لم يكن. المهمّ هو أنّ التّراث، إذ يؤكّد مرّةً أخرى إعجازَ النّص القرآنيّ، يقدّمه بوصفه شكلاً متعذّراً على المحاكاة، شكلاً يتحدّى بتعاليه كلّ المبادرات اللّغوية البشرية. إنّ هذا المبدأ، الذي هو أصل البلاغة والأسلوبيّة العربيّتين القديمتين وجوهرهما، هو ما حدّد لقرونٍ (إلى غاية العصور الحديثة على وجه الدقّة) مصيرَ النّثر. إنّه مبدأ يُخضع، بصفةٍ مطلقة، كلَّ بحث عن أثرٍ أو مفعولٍ أدبيّ إلى أنموذج لا يمكن لمقاربته إلّا أن تكون مثالية ومستحيلةً وضرباً من التجديف. إنّه يعملُ على اختزال النثر البشريّ إلى وظيفة تفسيرية أساساً، أو تعليميّة أو سردية، وظيفةٍ بإمكانه، لكي يضطلع بها، أن يحاول –وغالباً ما كان يفعل ذلك بقدرٍ كبيرٍ من التوفيق!– أن يكون، في العالَم الدنيويّ، الانعكاسَ الأمين والمتواضع لذلك الوضوح المطلق الذي يمثّله القرآن؛ لكنّه، في الغالب الأعمّ من الحالات، ظلّ يحتاط من أن يدفع بالبحث الأسلوبيّ على نهجِ فنٍّ مطلقٍ كان في هذه الحالة سيجعله محاطاً بالشّبهات، دافعاً إيّاه، في الأوان ذاته، إلى أن ينسى عجزه الكبيرَ،

ذلك العجز الذي يجعل منه محاولة يائسة بادئ ذي بدء.

ما إن توفّيَ النبيّ محمّد حتّى انطلق الإسلام منتشراً على الأرض، ومعه انطلقت اللّغة العربيّة وآدابها. لن يكون لكلامنا حدٌّ إذا ما نحنُ استفضنا في الحديث عن الأسباب والكيفيّات الكامنة وراء حركة الفتوح تلك، التي استطاعت، أمام ذهول العالم القديم، أن تبلغ، في غضونِ قرنٍ واحدٍ من الزمن، حتّى إسبانيا وآسيا الوسطى والسّند. أكان الإيمان هو الدّافع والمحرّك لذلك، الإيمان وحده في عنفوان شبابه وتحرّقه لأن يُظهر نفسه للعالمين، الإيمان الذي، إنْ كان عجزَ عن تحريك الجبال، فقد استطاع أن يفتح السهول الواسعة للمنطقة القاحلة التي لحسن الحظّ تخترقها واحاتٌ وأودية وسواحل خصبة؟ وهل ينبغي أن نستنجدَ، مخالفين باسكال، بتاريخ الخلاص النهائيّ، الذي، إذ يعمل على استكمال الوحي، يصحّح [في الآن نفسه] الانحرافات وأصحابها الذين كانوا حتّى ذلك الوقت لا يزالون متعصّبين؟ أم أنّ هذا الإيمان لا يعمل سوى على استثارة الترحّل الذي كان يمارسه البدو قديماً، والذي كان الشّعر أصلاً يحوّل فضاءَه الاقتصاديّ الضروريّ، نقصد فضاء الرّعي، ويريناه باعتباره هو نفسه فضاء الحريّة؟ أم لعلّه اختلالٌ مفاجئ في المناخِ هو ما هيّجَ تلك الحركة؟ هل كان الأمر بمثابة ثورة اجتماعية، فتحت لرسالة الإسلام الداعية إلى المساواة، أبوابَ المجتمعات القديمة التي كانت ترزح تحت ثقل نظامها التراتبيّ؟ أم أنّه أوّلُ تحرّر من الاستعمار موجّهٍ ضدّ أوروبّا متطفّلة على السواحل الجنوبية للمتوسّط؟ أم هي، ببساطة، بداية توطّن مجموعاتٍ اعتُبرتْ بربريّة، هي التي كانَت من قبلُ معروفةً بشكل واسع، وعلى أهبة التأقلم ومحيطَها؟

على كلّ حال، تمّت الفتوحات. واستعاد قانون الصحراء القديم، ذلك

الذي كان الشّعرُ في ما مضى يحتفي به، ثمّ ما لبث أن هُمِّش ضمن الممارسة اليومية للمركنتيلية المكيّة، كما بيّن ذلك بوضوحٍ مكسيم رودنسون Maxime Rodinson، أقول استعاد شبابه، بعد أن صقله الدين الجديد ونمّاه: فكما تقول عبارة [منسوبة إلى] الخليفة عمر: «إنّ الإسلام يهدم ما كان قبله»[1]. أرست القبائل قواعدها، وتوسّعت أطماعها وصراعاتها التقليدية لتصير على مقاس العالَم والخلافةِ التي تحكمُه من دمشق. والإسلام، الذي كانَ حضريَّ النشأة، توسّع وانتشر في مدنٍ أعيدَ إحياؤها، مدن مزدهرة، مدن جديدة في الغالب الأعمّ، وكلّ واحدةٍ منها عرفت، في جميع الأحوال، كيف تعيش بشدّةٍ فرادتها، كما بيّن ذلك جيّداً كلود كاهين Calude Cahen. وفي كلّ مكان من منطقة المضايق العتيقة تلك، التي يمحضها موريس لومبار Maurice Lomabrd ودّاً خاصّاً، فرضَ العربيُّ لغتَه وآدابه وقيَمَه: وعلى امتداد القرن الهجريّ الأوّل هيمنَ العرب على المنطقة دون أن يشاركهم فيها أحد، أو كادوا.

هل عمل الإسلام وحدَه على إعادة إحياء العالم القديم، أم عمل وحده على خنقِه؟ بين رأي موريس لومبار ورأي بيرين Pirenne، وقطعاً بشكل أقرب إلى الأوّل، تفرضُ علينا الحقيقة أن نرى، على الأقلّ، أنّه قد نشأ على امتداد المحور الهامّ الذي يجمع أوروبّا ومجاهل أفريقيا والشّرق الأقصى، فضاءٌ كاملٌ تحكمه شبكةٌ من علاقات التبادل والطّرق والمدن التي شجّع انصهارها في بوتقةٍ واحدةٍ على انبعاث الثقافات القوميّة في

(1) الحديث للنبيّ مُحاوِراً عمرو بن العاص. روى مسلم في صحيحه عن عَمْرِو بْنَ الْعَاصِ قال: «لَمَّا جَعَلَ اللهُ الإِسْلاَمَ فِي قَلْبِي أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ: ابْسُطْ يَمِينَكَ فَلأُبَايِعْكَ. فَبَسَطَ يَمِينَهُ، قَالَ: فَقَبَضْتُ يَدِي. قَالَ: مَا لَكَ يَا عَمْرُو؟ قَالَ: قُلْتُ: أَرَدْتُ أَنْ أَشْتَرِطَ. قَالَ: تَشْتَرِطُ بِمَاذَا؟ قُلْتُ: أَنْ يُغْفَرَ لِي. قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الإِسْلاَمَ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ».

زمنٍ كان محكوماً بالصّمت، لكنّها ما لبثت أن بدأت تعبّر عن نفسها بعلوّ متزايد، وتطالب بمكانةٍ لها في كنف الإسلام، حتّى وإن تمّ الاعتراف باللّغة العربيّة لغةً جَمعيّة. وقد أدّى نقل عاصمة الخلافة إلى بغداد وصعود بني العبّاس إلى سدّة الحُكم، في أواسط القرن الثامن الميلادي، إلى تعزيز الثّقل المتنامي الذي راحت تضطلع به بلاد ما بين الرّافدين وإيران في قيادة شؤون عالَمهما.

هنا تغيّرت منزلة اللّغة العربيّة. ففي هذه الإمبراطورية التي هي آخِر إمبراطوريات العالم القديم الكبرى، وعلى أرضية تتشكّل من طبقة فلاحيّة سحيقة، ويد عاملة خانعة في أغلب الأحيان، وصناعة حرفية موزّعة ومتعدّدة الأشكال، وتجارة من المستوى الرّفيع، وطبقات اجتماعية عليا تعيش بين إدارة الأعمال والنهل من ملذّات العقل والنّفس؛ هنا، داخل هذا المجتمع المبنيّ على الأنموذج الثلاثيّ: التاجر والموظّف والعالِم، انتقلت العربيّة من كونها لغة قوميّة أو لغة جماعة بشريّة إلى لُغة حضارة. وإذ ألفت اللّغة العربيّة نفسها في مواجهة إيران، التي كان رجالُها يديرون دواوين الخلافة وثقافتُها تثبت عنفوانها الشّديد، وكذلك في مواجهة اليونان التي كان فكرها يستعيد ازدهاره بفضل الترجمة التي كانت تتمّ مباشرةً أو بتوسّط السريانيّة، فإنّها، أي العربية، قد سعت، وبإصرارٍ، إلى أن تكون عازفاً أساسيّاً في تلك الجوقة. لذا عمدت إلى جمع كنوزها والذّود عنها: كنوز شبهِ الجزيرة الأصليّة وشعرها وديانتها وتاريخها. لا بل قامت بما يفوق ذلك: لقد منحت الجميع، عرباً وغير عربٍ، نمطَ تعبيرٍ معتَبراً، عصريّاً ومنفتحاً، نمطاً يستجيب للضّرورة التي تفرضها الحقول الجديدة. باختصارٍ، صارت العربيّة، كما أسلفتُ، إحدى لغات العالم الكبرى. واستعادةً للقول المذكور أعلاه، بدلاً من القول «إنّ الإسلام يهدمُ ما كان

قبله»، بوسعنا أن نقول «إنّ الإسلام يهضم ما كان قبله»[1].

والشّعر نفسه، الذي ظلّ حتّى تلك اللّحظة حصناً مُغلقاً ولذّة لا ينالها إلّا العارفون، لحقه التغيّرُ في خضمّ رياح حضارةٍ ذات نزعةٍ كونيّة وحضريّة، فمنح صوتاً عربياً لتلك الموضوعات الكليّة التي لا تملّ، نقصد الحبّ واللّذة والموت. بيد أنّ ما ينال إعجابنا، مرّةً أخرى، هو النّثر. لقد صُقِل النّثر ورَقَّ داخل المختبرات المتمثّلة في دواوين الدّولة، فأخرجَ من بين الأنامل العاشقة، التي كان أغلبها من أصل فارسيّ، تلك الأشكال الفنيّةِ الرّائعة، نقصدُ كُتب الأمثال[2]، والرّسائل، والتّاريخ، والنصوص العلمية والفلسفية والنقدية. وكان النثر، في مقصده الأسمى والأبعد، يصبو إلى بيانِ نظامٍ أرست قواعدَه الإرادةُ الإلهية، وإلى التّذكير بأنّ كلّ شيء قد وُضع فيه حيث ينبغي له أن يكون، وبأنّه، وكما قال الجاحظ، ليسَ الجبلُ بأدلّ على الخالق من الحصاة[3]. كما أنّه يصبو أخيراً إلى التّذكير بأنّه، إذا ما كان الإنسان قد خُلِقَ منزلةً وسَطاً بين الملاك والبهيمة، وجُعلَ مركزَ الخلقِ، فعلى المنوال ذاته ينبغي أن يكون عالَم الإسلام، وهو الذي يعبّر عن هذا الإنسان بلغتِه الرّئيسة الجامعة، نقول ينبغي أن يكون، في صحائف المؤرّخين وعلى خرائط الجغرافيّين، هو مركز البسيطة ومرتكز الأزمنة.

ثمّ أتت أزمنة أكثر ظلاماً بالنّسبة إلى العالم الإسلامي، بدءاً بسيطرة الأتراك على الخلافة في القرن الحادي عشر الميلاديّ، ثمّ الغزو المغولي

---

(1) وضع المؤلّف الفعلين «يهدم» و«يهضم» بالعربيّة، وإليه يعود توظيف هذا الجناس غير التامّ بينهما (المُراجِع).

(2) المقصود هنا بالمثل، تلك الحكايات التي يكون المغزى منها ضرب المثل، وتجري غالباً على لسان الحيوانات، كما في «كليلة ودمنة».

(3) انظر الفصل «الجبل والجبال: جبل أم كتلة جبليّة؟»، في هذا الكتاب.

في القرن الثالث عشر، والضياع التدريجيّ للأندلس، وأخيراً الخضوع للحكم العثماني. بالنّسبة إلى عدد من الباحثين، الأمر محسومٌ: إنّ ما وقع سببه الجمود الذي أصاب الفكر العربي–الإسلامي. لكنّ في ذلك إحلالاً للنّتيجة محلّ السبب، وتحميلاً للعالَم الإسلاميّ بمفرده كاملَ المسؤولية في ما حلّ به من مصائب. صحيحٌ أنّ العالَم العباسيّ كان يحمل في نفسه بعض بذور الفناء: انهيار السلطة المركزية، واشتداد حُكمٍ مُتخم بالأراضي الواقعة تحت يده، حُكم يسكنه هاجسُ الأرباح الفوريّة أكثر من التنمية العقلانية، ممّا أدى إلى الإضرار بالقاعدة الزراعية لحضارة بأكملها؛ واقتصاد يولي أهميّة كبرى لآليّات التجارة وعوائدها، بالإضافة إلى أنّه كان متمرّساً جدّاً في حساب احتياطيّ المعادن النّفيسة واستخدامها. لكنّ الأهمّ هو أنّه لا يمكن أن نقتطع الإسلام من التاريخ الكليّ للعالَم، الذي كان الإسلام نفسه يحملُ ثقلَه. لقد تكبّد العالم الإسلاميّ صدمةَ [الاجتياح] التركيّ–المغوليّ، التي تعدّ آخر توغّلٍ يقوم به الرُّحّل باتّجاه الغرب؛ وأيضاً تزحزُحَ طرق التّجارة العالمية نحو المحيطات؛ والعمليّات التي شرع الغرب في القيام بها: تجارةٌ هنا، وحملةٌ صليبيّة هناك، وفرضُ عُملةٍ ما في مكانٍ آخر؛ ثمّ في نهاية المطاف عانى، على امتداد فترة زمنية طويلة، من العوز المتنامي في ما يخصّ المواد الأوليّة، وبالأخصّ منها الخشب والمعادن العمليّة.

هل بوسعنا الحديث، على غرار ما حدث مراراً، عن انحطاطٍ عرفه العالم الإسلامي، أقلّه بالنّسبة إلى الفترة ما بين القرنين الثالث عشر والثامن عشر؟ في الواقع، إنّ تلك القرون قد فتحت أمام الإسلام، بالتّجارة أو بالحرب، مناطق بأكملها من الهند وجنوب–شرق آسيا وأفريقيا السّوداء وأوروبّا البلقان أو الدانوب. صحيح أنّ الأمر يتعلّق هنا بالعالم الإسلامي

في كليّته، وليس بالعالم العربيّ، وأنّ هذا الأخير كان آنذاك قد جُرِّد منذ زمن طويل من مبادرته التّاريخيّة. وصحيحٌ أيضاً أنّ العالم قد بدأ آنذاك يشهد تراجعاً للعصر الثقافي العربيّ، وأنّ عزلة كبرى قد بدأت تخيّم على بلاد الرّافدَين، ملقيةً إلى الخارج بنجود إيران وبلاد ما وراء النّهر التي لطالما غذّت الأدب والفكر العربيَّين، قبل أن تذوي في أتون الغزوات وصعود الثقافات القوميّة.

وصحيحٌ، أخيراً وبخاصّةٍ، أنّ الأدب انطلاقاً من القرن الثالث عشر صار بالدّرجة الأولى كميّاً. لا نتحدّثنّ هنا عن الشّعر الذي، حين يكون موجوداً، لا يعدو كونه تمرينات في الأسلوب على أنماطٍ وموضوعاتٍ شعريّة قديمة. أمّا النثر -بما أنّه محور الكلام ههنا- فقد راح يتراكم: فإذا بالمجلّدات أو عشرات المجلّدات من الموسوعات والفهارس والمعاجم من كلِّ صنفٍ وكتب التاريخ الهائلة تملأ المكتبات، بما فيها مكتباتنا الحاليّة، التي تغتبط بوجود هذه المجلّدات أغلب الأحيان. وأحياناً كان كاتبٌ واحدٌ يضطلع بمفرده بتأليف أعمالٍ عديدة من ذلك الوزن. صاحب الرّقم القياسيّ إبّان القرن الخامس عشر هو جلال الدّين السّيوطي الذي يُنسبُ إليه وحدَه خمسمائة وواحد وستّون مُؤلَّفاً، بعضها صغيرُ الحجم، وبعضها الآخر مؤلّفٌ من عديد الأجزاء، وضعها في ثلاث وأربعين سنةً من العمل.

أهوَ انحطاطٌ؟ لنتّفق أوّلاً على أنّ ثقافة يُشاعُ أنّها باهتة ومحتضرة، كانت الأمور بالنّسبة إليها، على الأقلّ غرباً، على ما يرام. فعبر العديد من الكتب، استطاعت تلك الثقافة أن تنقل معارفها إلى أوروبّا، عن طريق صقلية وخاصّة عن طريق إسبانيا، وتحديداً خلال النصف الثاني من القرن الثالث عشر، عصر ألفونسو العاشر (الملقّب بالحكيم)، الذي قاد حركة

مبهرةً من الترجمة والتبادل الثقافي بين الفكر العربيّ والفكر اليهوديّ والفكر المسيحيّ. لكن لنَعُد أدراجنا حتّى الفراش الذي رقدت عليه تلك المُحتضرة الفريدة من نوعها: فخلال القرن الرّابع عشر، كان لا يزال بمقدورها أن تنجب عملاقين آخرين، نقصد ابن خلدون، الذي ترتفع تأمّلاته حول التّاريخ إلى مقام التراث الكونيّ، وابن بطّوطة، الذي دوّنت رحلتُه مسار منفىً لم يعرف الانقطاع، منفىً امتدّ على ما يقارب الثلاثين سنةً، قطع الرّحالة خلالها مائة وعشرين ألف كيلومترٍ.

لنقرَّ مع ذلك بأنّنا هنا أمام حالتَين استثنائيّتين، ولا نأخذنّ بعين الاعتبار، أثناء تلك الفترة الممتدّة ما بين القرنين الثالث عشر والثامن عشر، سوى ما يمكن أن نسمّيه الأدبَ القاعديّ. لكن لنتخيّل بدءاً ما حدث عند تلقّي خبر رحيل آخر خلفاء بني العبّاس، في غمار النيران والدّماء التي أغرقت بغداد بعد استسلامها للمغول في شهر صفر من سنة 656 هـ الموافق لشهر فبراير من سنة 1258 م. من بوسعه أن يصف هول الصّدمة التي عانى منها الوعي العربيّ الإسلاميّ؟ إنّي أعرف تمام المعرفة أنّه كان هناك بيزنطة، إن أنا قصرت قولي عليها، بيزنطة ذات الحركيّة المذهلة، التي كانت منذ البداية تطرح أمام الإسلام سؤالَ مصيره. لكن، في نهاية المطاف، حتّى إذا كانت الخلافة قد صارت محصورة في وجودها الرّمزيّ ببغداد، وحتّى إذا كان يشجبها منافسوها في قرطبة والقاهرة، وحتّى إذا كانت سياسياً قد صارت طوعَ أيدي الأتراك، فإنّها، سواء أبدتْ مقاومةً أم رضختْ، بقيت هي الضامن للوحدة الإسلامية عبر شتّى المحن، والأمل المعقود على المستقبل. لقد جعل القرن الثالث عشر، بالمقابل، من الإسلام جسداً بلا رأس، ولأوّل مرّة تبدّد مفهوم عالم إسلاميّ أوحد، أو الحلم الرّاسخ به، أمام واقع يرينا لا أكثر من فسيفساءِ دولٍ إسلامية متجاورة.

وإذن؟ إذن، لِمَ لا نفترض أنّ حمّى التصنيف والتّجميع التي اجتاحت الأدب العربيّ -أو على الأقلّ التي عملت على منهجة هذا النّزوع بداخله- هي، بشكلٍ واعٍ أم غير واعٍ، رجفة خوفٍ، أو على الأقلّ احتياطٌ ممّا يخبّئه المستقبل؟

يبدو لي أنّ كلّ شيء كان يجري وكأنّما يُسعى، في حال ضياع الأدب واللّغة العربيّين، إلى حفظ كنزهما ذاك، كي تنعم به الأجيال القادمة: وإلّا فكيف نفسّر كلّ تلك الأعمال المفرطة، قياساً إلى المستوى الإنسانيّ الشّامل، وليس الفرديّ فحسب؟ إذا ما نحن نظرنا إلى الأمور من هذه الزاوية أدركنا أنّ هذا الأدب المنتَج على عجلٍ صار، بعد زمن الازدهار والمواجهات الصحيّة، يعكس قدرة جديدة مذهلةً تمتاز بها اللّغة العربية؛ نقصد قدرتها على أن تقاوم من أجل البقاء، وعلى أن تكون شاهدةً. وإذ طُويَت صفحة تلك العصور العصيبة، فإنّ ثمّة شيئاً محزناً وراء تلك الكتابة النّهمة، كأنّما هي شكل عنيدٌ وقلقٌ من أشكال الرّغبة.

وبعد أن خفتَ الحوار وامتنع لقرونٍ بين اللّغة العربية والعالم، أعيد ربطُ أواصره بشكلٍ مفاجئ وفظّ، على خلفية الحركة الاستعمارية، التي كانت حملة بونابرت على مصر بمثابة مقدّمتها. ولا ينحصر الأمر في مواجهة الاستعمار العثماني بدءاً، ثمّ بعده فرنسا أو إنجلترا، للحصول على الاستقلال الصّوريّ، ثمّ من بعده الاستقلال السياسيّ فالاقتصاديّ؛ كما لا ينحصر الأمر في الاضطلاع بالدّور الذي صار يفرضه اليوم الوضع الإستراتيجيّ والثروات الطبيعية، بالإضافة إلى كثافة سكّانية تفوق مائة مليون نسمة. وإنّما يمتدّ الأمر في الواقع أبعد من ذلك، ليتعلّق بإعادة اكتشاف الهويّة، أو بالأحرى باكتشاف هويّة جديدة تتواءم والتّاريخين الرّاهن والقديم.

إنّ أنموذجيّة المثال العربيّ في ما يخصّ نضال العالم الثالث ضدّ الاستعمار، تتأتّى، على ما يبدو لي، من كون أسئلة الاستعمار والأجوبة التي تستتبعها هذه الأسئلة، تُطرحُ في العالم العربيّ في أقصى درجاتها. فمن بين كلّ الحضارات التي طالها المدّ الاستعماريّ، ربّما كانت الحضارة العربية هي المرشّحة أكثر من سواها، بقوّة الواقع والقانون، لأن تفضح مزاعم الغرب: فبخلاف حضارات أخرى، كانت الحضارة العربية تمتلك تاريخاً مشتركاً، عاشته فترةً زمنيّةً شاسعةً، وتقليداً عالِماً دُوِّنَ على أمثل وجهٍ، ونسقاً من القيم التي تدعمها عقيدة فريدة؛ وكلّ ذلك يُعبَّر عنه بلُغة لم يكن لِينبغي، ولا لِيمكن لها، أن تمّحي، ولا حتّى أن تصير، بعد فترة زمنيّة طويلة، لغةً تنافسها أو تهدّدها لغة المستعمِر. ومن هنا طابع الازدراء والتحدّي المطلق الذي يلتصق بالاستعمار؛ ومن هنا، بالنّتيجة، ضراوة النّضال التّحرّريّ وحماسته.

لكن ليس بمقدورنا الوقوف عند هذا الحدّ. ذلك أنّه، منذ بضع سنوات على الأقلّ، لم تعد المسألة بالنّسبة إلى العرب والعالم الثالث تتلخّص في تسخير النماذج التي يقترحها المستعمر وجعلِها تنقلب ضدَّه، ولا حتّى في البحث عن هوية تتوافق وتلك النماذج. وإنّما يتعلّق الأمر، كما أسلفت قبل قليل، باستعادة تلك الهوية في ذاتها، ولربّما عبرَها يتمكّن العرب ودول العالم الثالث من اقتراح نماذج جديدة يعيش وفقها العالمُ. إنّ الحلم القديم، الذي يُقابَل بالتهكّم أحياناً، حلم المصلحين المسلمين، الذين دعوا، أواخر القرن التاسع عشر، باسم التّقدم، إلى التمكّن من التقنية الغربية، وباسم السلام، إلى رفض نزعته الانتهازية؛ أقول إنّ هذا الحلم القديم، بنبرته المُنذرة، لَيُمْكنه أن يُجلجل مستعيداً كاملَ شبابه: من يدري، لعلّ العالم العربيّ يدعونا يوماً، مستعيناً بقيمه الخاصّة وقيم الشرق

التي يحوزها مع غيره، إلى أن نتبعه على درب الرضا، ذلك الدرب الواقع بين مثالية لا تُهادن وماديّة استُطيع أخيراً كبحُ جماحها؟

وأيّاً تكن الحال، فإنّ الاضطرابات التي أخذت ترجّ الوعي العربيّ، منذ القرن التّاسع عشر، دافعةً إيّاه إلى التأرجح بين الوفاء إلى القرآن والوفاء إلى التّاريخ، أقول إنّ تلك الاضطرابات قد استوقفت أوّلاً اللّغة العربيّة نفسَها، لا فقط باعتبارها أداةً، وإنّما بوصفها مرآةً يتعرّف فيها ذلك الوعي على نفسه. وكما بالأمس البعيد، إبّان العصر العبّاسي، أيّامَ ألفت نفسها لأوّل مرّة في مواجهة مباشرة مع العالم، أحسّت هذه اللّغة مرّة أخرى بأنّها مدعوّة إلى أن تبذل جهداً هائلاً، جهداً نستطيع اليوم أن نقدّر نتائجه. فمن المحيط الأطلسي إلى الشرق الأوسط، عمل التّعليم والصّحافة والإعلام على نشر الثقافة العالمة أو حتّى المعلومة البسيطة، بلُغة منفتحة على العالم ومعترف بها باعتبارها كذلك، من طرف الهيئات الدولية، لكنّها في الآن نفسه، عبرَ قواعدها النّحوية والصرفية التي لم تتغيّر في جوهرها، تظلّ شاهدة على الاستمرارية التي كان جاك بيرك يقارنها بتلك الأرصفة البحرية المغمورة بالمياه، والتي يأتي البحرُ المتجدّد دوماً ليضربها.

أمّا في ما يخصّ الآداب، فقد لعبت الرّواية، وهي الجنس الأدبيّ الجديد [على العرب]، دوراً معتبراً، لا بل متنامياً، وإن كان لا يزال غير معروف قياساً إلى غزارة إنتاجه. قطعاً لم يسهم جنسٌ أدبيّ آخر قدرَ مساهمة الرواية في جعل العالم العربيّ ينكشف أمام ذاته ولغتِه، خصوصاً بانتهاج بعض طرق الواقعيّة والرمزية الثورية، وأيضاً بفضل القصّة القصيرة، اعتماداً على خيمياءِ نثرٍ متحرّر تماماً ولا يتبع سوى غاياته الخاصّة. بيد أنّ ثمّة أجناساً أدبيّة أخرى تنتظر الاضطلاع بنصيبها في بناء المستقبل الفريد

لهذا الأدب: المسرح الناشئ، بفضل الصيَغ الجديدة التي بات يفرضها عليه التعبيرُ عن المشاكل المجتمعية الكبرى لهذا الزمن؛ ثمّ الشّعر، الشعر دائماً وأبداً، الأزليّ المتجدّد، في غمرة البحث، مُفتَرَساً بشهيّته، ومُفترِساً كما قد يقول البعض.

***

هو ذا، سيّداتي سادتي، الأدب الذي ينبغي أن يكون موضوعاً لتعليمنا. ومن البداية تُطرح أمامنا مشكلة شساعة حقل البحث. فما الذي بوسع المرء بمفرده أن يفعله أمام وفرةٍ خصبةٍ تمتدّ لأربعة عشر قرناً أو تكاد؟ أعلم علم اليقين أنّ العديد من سابقينا المرموقين، هنا بهذا المعهد نفسه، قد جابهوا ذلك لزمنٍ طويل. لقد مرّ زمن الرّواد الذين كانوا يعتبرون العربيّة بمثابة عنصر ملحَق بالدبلوماسية، أو الطبّ، أو النّزعة المنافِحة عن المسيحية؛ وها هي ذي الطّرق اليومَ مشرّعة في وجه «كوليج دو فرانس»، نحوَ الدراسات المعمّقة في اللّغة، ونحوَ العلوم والدّين والتّاريخ. في سنة 1885، أي بعد اختزال كرسيَّي اللّغة العربية في المعهد إلى كرسيٍّ واحدٍ بما يقارب قرناً من الزمن، عمل باربييه دو ماينار Barbier de Meynard على تأكيد هذا الميل إلى التّجميع، بمنحه دروسَه تسمية «اللغة والأدب العربيّين»، ثمّ سار على ديدنه فيما بعد كلّ من بول كازانوفا Paul Casanova ووليام مارسيه William Marçais وغاستون ويت Gaston Wiet.

هكذا، داخل تقليد أوسع، التّقليد الذي عملَ مع جان سوفاجيه Jean Sauvaget على تجاوز النّصوص لحسابِ الحقل الأكثر شساعة، نقصد

حقل المؤرّخ؛ أو التقليد الذي يهتمّ بالإسلام في كليّته، كما هو الشّأن مع لوشاتوليه Le Chatelier وماسينيون Massignon وهنري لاوست Henri Laoust وجاك بيرك Jacques Berque، أقول داخلَ هذا التقليد الأوسع تسعى العربيّة، في ما يخصّها تحديداً، إلى ألّا تترك مُغلقاً أيَّ بابٍ تملك مفاتيحه. ولنذكّر هنا بما قاله بول كازانوفا في درس بداية الموسم الدراسيّ الجديد، الذي ألقاه في 6 ديسمبر 1909، متحدّثاً عن المبادرة الطّيّبة التي قام بها سلَفُه: «منذ تأسيس مدرسة اللّغات الشرقية ومدرسة الدراسات العليا، لم تُدَرَّس مبادئ فقه اللّغة العربيّة فيهما فحسب، وإنّما دُرّست ببراعةٍ أصعب أجزائه أيضاً. وكان على معهدنا، كوليج دو فرانس، سيراً على تقليده المجيد، أن ينشئ تعليماً جديداً: فمع الحفاظ على تدريس النّصوص، وهو التّدريس الذي سيظلّ لا غنىً عنه، ما دامت أغلب تلك النّصوص غير منشورة أو غير معروفة بما يكفي، طلب المعهد من أستاذ العربيّة أشياء أخرى».

بيّنٌ أنّ هذه الأشياء الإضافيّة هي ما وراء النّص، ما وراء النّص الذي ينبغي البحث عنه ما إن نقوم ببعث النّص ونقيم أوده ونحيط به من الناحية الفيلولوجية والدّلالية. لكن ما دام هذا الما وراء غير محدّد المعالم فسيظلّ مشكلنا قائماً برمّته، وأنا أقصد بعدم تحدّد المعالم أنّ ما وراء النصّ هذا إمّا أن يكون، موضوعيّاً، غير قابل للانتهاء، أو أن يكون من الناحية الذاتيّة متروكاً لخيالات الباحث. لو كان بإمكاننا على الأقلّ الاقتصار على أدبٍ يُعرَف بكونه أدباً خالصاً، أقصد أدباً قد يجعلنا التدخّل الصّريح لعنصر أسلوبيّ ما نعتقد أنّه أدبٌ خالصٌ! بيد أنّ الاكتفاء بالنّظر هكذا إلى سطح الأشياء سيحجب عنّا مجموعة كاملة من الميادين: التّاريخ والبلاغة والنّحو والأدب الموسوعيّ وسواها، وذلك بدعوى أنّ نقلَ محتوىً ما

يفوق بالأهميّة دائماً في هذه الميادين معالجة الأداة نفسها، وأحياناً يبدو أنّه يمحوها. وأنا أستعمل حقّاً المفردة «يبدو»، لأنّ كلّ نظرية عن البلاغة العربيّة، في الواقع، سواءً أكانت مستلهمة من أرسطو أم لم تكن، تنهض ضدّ وجهة النّظر السطحية هذه، بعملها على استجلاء قصد المؤلّف على صعيد الأفكار وشكلها سواءً بسواء. وبعيداً عن القول إنّ ثمّة نصوصاً مميّزة أسلوبياً ونصوصاً أخرى محايدة، فإنّ التّراث البلاغيّ [العربيّ] يرى أنّ كلّ نصّ، شعراً كان أو نثراً، يخضع بالضّرورة لإلزام أسلوبيّ تقتضيه طبيعته، وينبغي تقييمه وفق مدى إصابته إيّاه: هل حقّقه بأفضل ما يمكن، أم حقّقه جزئياً، أم لم يحقّقه البتّة. يحدث أن يضع أولئك المؤلّفون سلّماً لتصنيف مراتب هذه البلاغة، بدءاً من الكلام اليوميّ، الذي يكاد ينتفي فيه كلّ أثرٍ للبلاغة، وصولاً إلى الخطابات الرّفيعة، وإلى الشّعر، حتّى نبلغ أعلى المراتب، المرتبة التي لا يدركها أحد: النّص القرآنيّ. ويحدث أيضاً أنّه دائماً ما يُشار إلى أسبقيّة المعنى (المضمون)، من حيث الزّمن والمرتبة. يبقى أنّ نتيجة هذه الاعتبارات هي أنّ كلّ وظيفة، وكلّ مستوىً من الخطاب اللّغويّ، يعملان على ربط كلّ مدلولٍ بدالٍّ (لفظ) يُنتقى من بين كلّ الألفاظ التي ينطوي عليها مخزون اللّغة العربيّة، وهو يعرض نفسه على كفاءة المتحدّث أو الكاتب باعتباره اللّفظ الأقدر على منح الرّسالة أعلى درجات الوضوح والفصاحة (البيان)، سواء كان هذا الأخير لا يعدو مرتبة الملاحظة البسيطة، أم كان، مثلما هو الشأن بالنّسبة إلى الشّعر، مشحوناً بالعلائق الثانويّة والمقاصد الجمالية. وبالتّالي، فإذا ما كان كلّ خطاب، وكلّ كتابة، فكراً، فإنّهما بالضّرورة شكلُ ذلك الفكر نفسه، أي أسلوبه.

ولذا يُركّز، ربّما في اللغة العربيّة أكثر من غيرها، على الصعوبة البديهيّة

في أن نحافظ، من مؤلّف إلى آخر، ومن كتاب إلى آخر، ومن مقطع إلى آخر، على التّمييز التقليديّ بين المحتوى والتّعبير واللّغة. ثمّ كيف لنا اليوم أن نمارس الاقتطاع داخل هذا الكلّ، ونحن نعلم أنّ علينا أن ندرجه ضمن مجموعٍ أوسع؟ كلّ أدب، بغض النّظر عن مستوى التطوّر الذي نقاربه فيه، إنّما يدعونا إلى أن نتجاوزه كي نصل إلى الحضارة التي يعدّ هو أحد أنماطها، وأن نذهب أبعد من ذلك، فنحدّد لتلك الحضارة مكانتها المميّزة بوصفها، بدورها هي، أحد أنماط كونيّة الفكر، وعلى نحوٍ أخصّ كونيّة الكتابة. وكم ينطبق هذا أكثر على اللّغة العربيّة، التي يمتزج فيها المحتوى والشّكل، وحيث مجرّد استعمال الأداة اللّغوية، من خلال الأصول والغايات وطبيعة الممارسة المنوطة باللّغة، يلْهج بسؤالٍ جوهريٍّ حول الحضارة–الأصل، وكذلك، بشكلٍ أعمّ، حولَ دور الإنسان ومكانته في هذا العالم وفي المستقبل، بما فيه مصيره الأخرَويّ! كلّا، سواءً تعلّق الأمر بنظريّة الخطاب أو بتاريخ الحضارات، نحن قطْعاً لا نستطيع أن نُعمل في هذا المتن العظيم، متن الأدب العربيّ، مثل هذه الاقتطاعات الاعتباطية، التي ستكون بمثابة عمليّات بترٍ عبثيّة، إذا ما جاز ليَ القول.

إنّ الحوار الذي عقدتُه، طيلة خمسٍ وعشرين سنةً، مع الجغرافيّين العرب قد عمل، شيئاً فشيئاً، على تعزيز قناعتي بأنّ نصوصهم تستطيع أن تفتح أمامنا السّبيل إلى إحدى زوايا النّظر الموسّعة، التي تبدو لي ملحّةً جدّاً بالنّسبة إلى الحالة العربيّة. فهنا لا نصادفُ أيّ بتر: إذ نكون مدعوّين إلى معانقة العالم بأكمله، إلى معانقة الفضاء بالمعنى الواسع للكلمة: فضاء الطّبيعة وأعمال البشر. وإنّنا نقارب هذا الفضاء منذ اللّحظة التي شهدت نشأته كما هوَ، حتّى يومنا هذا تقريباً؛ بعبارة أدقّ: بين القرنين الثامن

والحادي عشر الميلاديّين، في العصر الذي ما إن تشكّل فيه ذلك الفضاء حتّى عمل وعيٌ جمعيٌّ على تبنّيه ووصفه وتقديمه والتّفكير فيه. هكذا نكون قد حدّدناه قياساً إلى الشعوب الأجنبيّة التي كانت دار الإسلام آنذاك تعيّنُ اختلافاتِها معها: الهند والصّين، اللّتين ربّما كانتا ستشكّلان [للعربيّ] أنموذجيْن للحضارة لو كان أصابهما حظُّ الوحي؛ والتركيّ، ذلك الكيان المبهم، الذي قد يكون أخاً أو عدوّاً محتملاً، في إطار تاريخٍ لم يكن بعدُ سوى مغامرةٍ تنتظرُ أن تُخاض؛ وأفريقيا، القارّة التي لم يَكد يُنبَش سطحها، خزّان الذّهبِ والعبيدِ العجيب ذاك، والتي كانت تثيرُ، بشكل كان لا يزال محتشماً، التّساؤلَ حول إنسانيّة متعدّدة الأشكال؛ وبيزنطة، العدوّ الأوّل والأخير، التجسيد المشوّه والمنحرف لأنموذج دولةٍ معروفٍ، تجتاح رؤيته كلّ شيء، حتّى المنظر الطبيعيّ؛ وأخيراً البلدان العجيبة التي تقدّم بعضُ بلداننا الأوروبيّة، من شرقها إلى غربها، نماذجَ عنها. وإذ فرغنا من تحديد الميدان، علينا أن ننطلق إلى التّساؤل حول السّماء والأرض والماء التي تشكّل هذا الميدان، والنبات الذي ينمو والحيوان الذي يعيش فيه، وأخيراً النّاس الذين يستغلّونه ويعملون على تحويله عبرَ أنشطتهم اليوميّة وبنائهم الجماعيّ. إنّها إذن نظرةٌ واسعةٌ تكشفُ لنا عن العلاقات التي أنشأتها حضارةٌ مع العالم ومع عالمها الخاصّ؛ ولكنّها أيضاً، لهذا السّبب، نظرةٌ لا تصبو إلى مجاوزة النّصوص إلّا بعد أن تتأسّس عليها، تتأسّس على لغتها وعلى مواضع صمتها، وأيضاً، وعلى وجه التّدقيق، على تجانس المتْن: أبيّنُ، بالمناسبة، أنّ هؤلاء الجغرافيّين العرب يتّفقون حولَ مفهوم [محدّد] للفضاءِ الإسلاميّ، وعلى تمثيلهم طبقات [اجتماعية] متوسّطة، وعلى إسلامٍ متوسّط، وأخيراً يتّفقون على ثقافة متوسّطة، ثقافة قلّما تهتمّ بالأدب (أو لربّما هي غير قادرة عليه)، كما يقالُ، وبالتّالي فهُم يضمنون،

بصفتهم المزدوجة هذه، التّدوين المحض والصّارم للأفكار والمواقف الشّائعة والمنتشرة، والحقائق التي يلحظها الجميع.

إنّي أستعيد اللّقاء بهذا الفضاء، لكنّي أستعيده مشتركاً والزّمانَ، ضمن مصنَّفٍ آخر، ساحرٍ هذه المرّة: **ألف ليلة وليلة**. هوَ ذا نصٌّ تجتمعُ فيه طبقات المجتمع كلّها، من أعلاها إلى أسفلها. نصٌّ يعبّر بلسانٍ عربيّ، ويجمع إلى العراق وسوريا ومصر كلّاً من الهند وفارس واليونان وبيزنطة وأوروبّتنا. وأيضاً، ضمن الفضاء والزّمان الماضيَين صُعداً إلى الوراء، تنبثق في هذا المصنَّف أرض الفراعنة وحضارة ما بين النّهرين، وشبه الجزيرة العربيّة أيّام وثنيّتها، والبحر الأبيض المتوسّط المنتمي إلى سجلّ الأساطير. وأخيراً، في مقابل الطّابع التّزامنيّ الصّارم الذي يحرص عليه الجغرافيّون، والذي يسعى إلى تثبيت ما قد نسمّيه صورةً فوتوغرافية عن المجتمعات، هو ذا ما يشبه شريطاً سينمائيّاً لها، يمتدّ على ثمانية قرون، أي بين القرنين الثامن والسّادس عشر الميلاديّين، وهي الحقبة التي شهدت تبلوُر «اللّيالي». وإذ تقترح علينا «اللّيالي»، على ديدن مؤلِّف «المدارَين الحزينَيْن»[1] *Tristes tropiques*، القيام بسفرٍ أنموذجيٍّ في الفضاء والزّمان والمراتب الاجتماعية، فهي تعرض على فضولنا حضارةً شاملةً، حضارةً في حركة وديمومة، وأخيراً حضارةً نُظِرُ إليها بوصفها ملتقى طرق: وذلك ما هي عليه بالفعل، على الخريطة وفي التّاريخ. بيد أنّها تمنحنا هذا كلّه، في الآن نفسه، وفق تمثيلات المخيال، أي ضمن بُعدٍ جديدٍ يعمل على إعادة تشكيل كلِّ شيء وفقَ روح الحكاية وقوانينها؛ وأيّ آفاقٍ تلك التي تنفتح هنا أمام تحليلاتنا التي تغذّيها وتدعمُها اليوم عديد الأبحاث التي يعود إلى فلادمير بروب Vladimir Propp فضلُ منحها

(1) كلود ليفي ستروس.

الدّفعةَ الحاسمة! لعلّنا لم نبلُغ بعد ذلك الزّمن البعيدَ الذي نستطيع فيه أن نعرف «اللّيالي» في كامل تعقيدها الهائل والمشوّق. لكن عسى أن يكون بوسعنا، على الأقلّ، أن نُهيّأ لهذا العمل المستقبليّ الكبير عبرَ أعمال جزئيّة لها من الطّموح ما يكفي لكي تحفظَ أصالة المجموع؛ أقصد عن طريق دراسات تشتغل على مكوّنات الحكاية نفسها: الفضاء، والزّمان، والوظائف، والخطاب؛ أو عن طريق الاشتغال على موضوعات: البلدان والطبقات الاجتماعية والأنشطة، والمهن، على سبيل المثال؛ أو حتّى عن طريق الطّبقات التحقيبيّة التي ينطوي عليها المصنَّف. وبما أنّ الأمر يتعلّق بالمتخيّل، فلمَ لا نبدأ بموضوعَي النّوم والحُلم؟

إن نحنُ توسّلنا إذن بنصوص الجغرافيّين وحكايات «ألف ليلة وليلة»، فستتمكّن من أن نقارب الأدب العربيّ، في مرحلتَيه اللّتين ذكرناهما في ما سبق، بطريقةٍ سليمةٍ، حتّى وإن لم يكُن بوسعنا أن نغطّيه بالكامل (ومن ذا الذي يقدر أن يدّعي تحقيق ذلك بمفرده؟). ويبقى أن نُطْلق البحث في الفترة التي تعدّ بمثابة الأصل لهذا الأدب، وكذلك الفترة التي تجري اليوم أمام أنظارنا. لكن ما الذي تخبرنا به هاتان الفترتان؟ تخبراننا بأنّ المشكل الأساس الذي كان مطروحاً إبّان الأُولى منهما، أي مشكل اللّغة، سواء في أنموذجها الإلهي أو تجلّياتها البشرية، هو نفسه المشكل الذي يواجهه، في المقام الأوّل، التّعبيرُ في عصرنا الحاليّ. فخلف «التّعابير العربية المعاصرة»، تكون النّماذج القرآنية والشعرية القديمة هي الخلفيّة التي يجري فوقها الاشتغال والمساءلة الكبيرَان اللّذان ينصبّان على كلام هذا العالم. إنّها الخلفيّة التي يجري فوقها ذلك، بمعنى وفقاً لها أو ضدّها، لكن ليس أبداً بلا مبالاةٍ تجاهها. من هنا ضرورة أن ننكبّ على لسانياتٍ خاصّة باللّغة العربية، بالمعنى الواسع للكلمة، وحتّى نبلغ ذلك، من الضروريّ أن

ندقّق الفحص في النّصوص القديمة والتي لا تزال قيد الدراسة، النّصوص التي تحكم لسانيّات العربيّة، النّصوص التي تطرح إشكاليّتها بالقياس إلى المعايير الأصليّة التي سبق أن أشرنا إليها، ولا تنِي تذكّرنا بأنّ القرآن والشّعر هما في المقام الأوّل تعابير لغويّة langages.

وعلى غرار البلاغيّين العرب، الذين كانوا كلّهم نحاةً في المقام الأوّل، ينبغي أن يرتكزَ هذا البحث، الذي يُعنى بالتّاريخ العربيّ وبتعريف هذا التّاريخ نفسه، أقول يرتكز على النّصوص التي تعالج آليّات اللّغة ومعاييرها. لكن، وفاءً منّا لرؤيتِنا الشّاملة، ودون أن نرفض الفيلولوجيا الخالصة، التّي قلنا قبل قليل إنها لا مندوحة عنها، سنسعى إلى أن نذهب أبعد من النّصوص، فنرسم شيئاً فشيئاً، برفقة العديد من الباحثين الذين صاروا اليوم ينادون بضرورة مثل هذه الدّراسات، أقول نرسم معالمَ علم يحدّد المفهوم العربيّ–الإسلاميّ للّغة والتعبير اللغويّ langage. هكذاً سيكون بمقدورنا أن نبرّر الاسم الذي منحناه هذا الكرسيَّ، الذي يطمح إلى استيعاب الأدب العربيّ في كليّته عبر دراسة صوته الجوهريّ. وفي الواقع، إذ نخصُّ اللّغةَ بالمكانة الأولى، فإنّنا لا نسعى فقط إلى تأكيد الأولوية الزمنية التي تحظى بها دراستُها، وكأنّما نسعى عبر ذلك إلى إبراز إجلالنا وتقديرنا لأعرق التّقاليد المتّبعة في «كوليج دو فرانس»، وإنّما مرمانا أن نبيّن أنّ ما وراء النّصوص ذاك، الذي ما فتئنا نسعى إلى استجلائه، يظلّ متعذرّ البلوغ ما لم نستعِن بالأداة التي شكّلته. ثمّ إنّنا حين رجعنا إلى النّعت «كلاسيكيّ»، أردنا أن نبرز ديمومة هذه اللّغة في التّاريخ، منذ بدايتها حتّى عصرنا هذا؛ تلك اللّغة التي، باتّخاذها الشّعارَ الذي لا يتغيّر ويظلّ في الآن ذاته دائمَ التّجدد، نقصد شعارَ «الكلاسيكيّ»، تصبو، منذ نشأتها، إلى أن تظلّ، في ما وراء اللهجات، العلامة والمرآة اللّتين تعكسان

وعيَ عالمٍ يريد أن يكون في آنٍ معاً شاملاً وواحداً.

***

إنّ حقول البحث التي اقترحتها عليكم، سيّداتي سادتي، ليست، كما تعلمون، الوحيدة الممكنة. ذلك أنّ ما قلتُه قبل قليل، بينما أسرد عليكم تاريخ الأدب العربيّ الطويلَ، يكفي ليبيّن مدى الشّساعة والتنوّع اللّذين يميّزان الأبحاث التي تنصبّ، في كلّ أنحاء العالم، على دراسة هذا الكنز الذي ما انفكّ يؤكّد لنا أنّه معينٌ لا ينضب. ومن هنا يلحّ السّؤال الكبير، السّؤال الأخير: هذا الكنز، والأعمال المتبحّرة التي يُلهمها (أفكّر هنا مثلاً في الجَرد الضّخم الذي قام به بروكلمان Brockelmann [لمصادر دراسة الأدب العربيّ]، وفي الموسوعة الهائلة، «دائرة المعارف الإسلاميّة» *Encyclopédie de l'Islam*، في طبعتها الجديدة التي أشرف عليها شارل بيلّا مع زملاء آخرين)، هل ينبغي أن نترك هذا كلّه مفرّقاً، وأن نرجئ التفكير في التّاريخ العامّ –والذي ما زلنا ننتظره– للأدب العربيّ إلى وقتٍ لاحق؟ لقد أخذ ريجيس بلاشير على عاتقه تدشين المغامرة الرّائعة المحفوفة بالمخاطر، أقصد مغامرة عرض هذا المتن الضّخم الذي تمكنّا أخيراً من جمعه. لكنّ المنيّة خطفته، هو وعمله، مع فراغه من الخلافة الأموية بدمشق[1]، أي عند عتبة عصرٍ تنفتح فيه كلّ تلك الإشكالات الضّخمة

---

(1) يشير ميكيل إلى كتاب المستعرب الفرنسيّ ريجيس بلاشير:
R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle de J.-C.*, Paris, éd. Adrien-Maisonneuve, 1952-1966, 3 vol.
وهو مترجم إلى العربيّة: ريجيس بلاشير، «تاريخ الأدب العربيّ منذ نشوئه حتّى أواخر القرن الخامس عشر للميلاد (التاسع للهجرة)»، ترجمة إبراهيم الكيلاني، ط 1، مطبعة الجامعة السوريّة، دمشق، 1956؛ ط جديدة، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1998.

التي يبدو أنّ حلّها ينتظر زمناً آخر أفضل من هذا. نحنُ إذن أمام بحثٍ لم يكد يبدأ، بحثٍ قيمَ به بطريقةٍ سيئةٍ أو لم يُشْرَع به أصلاً بالنّسبة إلى العديد من المجالات؛ وأمام متنٍ لم يُنشر بعدُ، ولم يتمّ تحديده، ولا حتّى أرشفته ومعرفته بأكمله. أينبغي أن نهجر الصّرح التي توقّف بناؤه؟ إنّنا نتصوّر بما يكفي حجم المخاوف التي قد يبعثها في النّفس استكمال مشروعٍ مماثل، وكذا الخيارات التي يمكن أن يجبرنا على اتّخاذها؛ أقصد أنّه، ابتداءً من القرن الثامن الميلاديّ، تتّسع وجهاتُ النّظر، وتزداد المعاينات التي تجعلنا نقف، هنا وهناك، على [آثار] التخمين، أو الحذر، وحتّى الفشل ربّما، ونلاحظُ أحياناً كيفُ تفرضُ نفسَها ضرورةُ التخفيف من نواقص المعرفة بتعضيدها بلُقى الحدس المجرّد أو الافتراض أو التّعاطف. ومع ذلك ينبغي أن نستكمل المغامرة، من أجل الاهتمام، الذي لا يزال قليلاً، بالأدب العربيّ، ومن أجل الاحترام الذي نُكنّه لمعلّم فقدناه.

إنّ مشروعنا الأخير هذا، شأنه شأن كلّ مشروعٍ، يستدعي الاستعانة بآخرين. ولربّما كانت حاجته إلى ذلك تفوق حاجة أيّ مشروعٍ آخرَ، وذلك بسبب القلق، الصحيّ بلا ريب، الذي يبعثه في نفس مَن يشتغل بمفرده. هي إذن دعوةٌ، في المقام الأوّل، للمستعربين، حتّى يستجيب هذا الكرسيّ، الذي وسّعناه حتّى صار شبيهاً بالمجلس الذي يعود إلى التّقليد الكلاسيكيّ، أقول يستجيب إلى التعريف الرّائع الذي وضعه فرنان بروديل Fernand Braudel حين قال: «إنّنا لا نعلّم في كوليج دو فرانس ما نعرفه، وإنّما نُعلّم ما نبحث عنه». هي أيضاً دعوةٌ لزملائي ذوي التّخصّصات الأخرى، أو المشتغلين على ثقافات مغايرة، حتّى لا تكون الدّراسات العربية، في هذا البيت على الأقلّ، معزولة عن باقي العالم. وربّما كان ينبغي أن تحتفظ الكلمة القديمة، الكلمة الجميلة، أقصد

كلمةَ «الاستشراق» orientalisme، التي تشمل الاهتمام بالعربيّة أيضاً، بفعل تقليد طويل، أقول تحتفظ بكامل معناها: لأنّها، بخلاف العديد من الكلمات الأخرى التي تشاركها في اللّاحقة اللّغوية[1] isme، لا تشير إلى حالة افتتانٍ أو سعيٍ إلى استعارة لغة أو ثقافة، بالرّجوع إلى حضارة مستقبِلة، وإنّما تشير بالأحرى إلى حركةٍ في المنحى المعاكس، إلى هاجس الاقتراب من الغريب في فرادته العميقة وغير القابلة للاختزال. إنّ وجهة النّظر هذه التي كان يتبنّاها أسلافنا في المجال، والتي تجعل اللّغة العربيّة، مع المشرق الذي يحضنها، تقتضي رؤيةً خاصّة، لَتتمتّعُ بالرّاهنيّة أكثر من أيّ وقتٍ مضى، بالنّسبة إلينا، نحنُ الذين نعلم أنّ السّلام لا يمكن أن ينشأ إلّا بعد إدراك الاختلافات واحترامها. على أنّنا نعلم أيضاً أنّ هذه الفرادة ينبغي ألّا تدفع إلى ضربٍ من الانعزال المتّكبر، الذي يتحصّن خلف متراس لغةٍ وحضارةٍ يشاع عنها أنّهما شديدتا الصّعوبة، بحيث يشقّ على أيّ كان تعلّمهما؛ وأنّهما مطبوعتان أكثر من اللّازم بالبُعد الدينيّ، بحيث لا يمكنهما أن تبدآ من حيث تبدأ اللّغات والحضارات الأخرى، أقصد من حاجات الحياة الماديّة، الحياة اليومية والاجتماعية؛ وأنّهما، باختصار، شديدتا التّفرّد، بحيث يصعب مقاربتُهما مقاربةً مقارنةً، أو دراستهما بالأدوات ذاتها، ولا سيّما الأدوات الأكثر جِدّةً، التي صرنا نستعملها اليوم في دراسة الغير.

هل ينبغي إذن أن يكون المرء، في آنٍ معاً، لسانيّاً، وعالِمَ اجتماع، ومتخصّصاً في الأدب بعامّة، ومؤرّخاً للأدب أو مؤرّخاً بحصر المعنى؟ وإلى الحيرة التي تتولّد من هذه الكلمات جميعها، ينبغي أن نضيف أيضاً

(1) تفيد اللّاحقة isme في الفرنسية ولواحق مشابهة لها في لغات غربيّة أخرى في تكوين مقابل المصدر الصناعيّ في العربيّة، كالماديّة matérialisme والاشتراكية socialisme. والاستشراق orientalisme يدخل ضمن هذه المفردات. (المُراجِع)

ما يقتضيه التطوّر المنهجيّ المذهل الذي صارت تعرفه العلوم الإنسانية، والذي يقدّم «كوليج دو فرانس»، بفضلكم يا زملائي الأعزّاء، صورةً عنه بالغة الحيويّة. كيف نتعجّب إذن من أنّ الباحث، وهو يواجه هذا الأدب العربيّ الذي تأخذنا أمام ثرائه حيرة مماثلة لتلك التي تثيرها الحريّة التي كانت موعودة لآبائنا؛ أقول كيف لنا أن نتعجّب من أنّ الباحث قد يحسّ بأنّه أكثر ثقة بتفانيه وحماسته، من ثقته بانتماءاته الإبستمولوجيّة أو بثقافة عامّة تدّعي امتلاكَ الحقيقة؟ إنّ المعرفة ومَداخلها هي هنا، أكثر من أيّ موضعٍ آخر، مسألة تآزر. على أنّني سأكون سعيداً جدّاً إذا ما استطعتُ، عبر إسماع صوت العربيّة داخل الحفل الذي تصدح فيه الثقافات والتّخصّصات الأخرى، أن أستجيب للحاجة الملحّة في أن أخدُمَ؛ وأقولُ، أخدمَ في المقام الأوّل هذا الشّرق العربيَّ الممزّق والمتألِّم، الذي طالما غمرَنا بعطائه.

II

العالَم والبُلدان

الشّرق على مشارف القرن الحادي عشر الميلاديّ

ديباجة

عندما استقرّ خلفاءُ بني العبّاس، أواسطَ القرن الثامن حسبَ تقويمنا الميلاديّ، وأرسَوْا قواعدَ سلالتهم ببغداد، انطلقت [معهم] حركةٌ رائعةٌ وذاتُ وجوهٍ ثلاثة. أو بعبارةٍ أدقّ، قد يقول المؤرّخ: إنّها لم تحدُث، وإنّما توسّعت وزاد إشعاعها. لا ريب في أنّ ذلك لا يجانب الصّوابَ، لكنّ توسّع الحركة وإشعاعها كانا من القوّة والثبات بحيثُ ينبغي أن نتحدّث، وبكامل ما يعنيه القولُ، عن انطلاقِ مرحلة جديدة من تاريخ الإسلام الطّويل.

كان الإرثُ الذي راكمه الإسلام عبرَ قرنٍ من الزمان مذهلاً: إمبراطورية، أو لنقُل بِلُغة ذلك الزّمن، مملكة، يحكمُها الإسلام. مملكة تمتدّ من إسبانيا والمغرب إلى السّند وآسيا الوُسطى، تبعاً للمنطقة الجغرافية الكبرى التي كان يسود فيها الطّقس المعتدل الحرارة أو الجافّ. وهناك، ضمن حدود تلك المنطقة الشّاسعة، كان يتحرّك بشغفٍ جميع فاعلي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

وكانت المملكة تبدو كجسدٍ هائلٍ أعصابُه الطُرُق ومفاصلُه المُدن، سواء منها تلك التي أنشئت حديثاً أو تلك التي أعيد إحياؤها، والتي كان من شأن حجمها وعنفوانها أن يثيرا حسد مدننا الأوروبيّة إبّان تلك الحقبة الزمنيّة؛ نقصدُ حقبة العصور الوسطى الأولى. وكان القانون السّائد داخل دار الإسلام هو التّجارة، والأمر نفسه يسري على المستوى العالميّ؛ باعتبار أنّ المملكة استطاعت أن تغطّي، وهي سابقةٌ في التّاريخ،

جزأين من العالم لم يسبق لهما أن توحّدا من قبلُ تحت راية حُكمٍ واحدٍ: من جهة أولى، تلك المناطق التي كانت تحت حكم الإسكندر المقدونيّ، باستثناء اليونان وجزء من الأناضول؛ ومن جهة ثانية الأقاليم الجنوبية، وتشملُ المجال الرّومانيّ بالإضافة إلى إسبانيا، التي كانت قد انصهرت ضمن منطقةٍ واحدةٍ خاضعةٍ للسّلطة السياسية الإسلامية وللتداول اللّغويّ العربيّ، بوصف العربيّة عاملاً حاسماً في التجارة، وسبيلاً وحيداً للثقافة.

ولقد أدّت الخلافات السياسيّة، التي حدثت هنا وهناك، إلى انقسام العديد من البلدان الذي كانت تابعة، بدرجة أو بأخرى، لبغداد، لا بل حتّى مستقلّة عنها، كما أنّ الضرائب التي لا حصر لها كانت تُقتطَع حصّتها من أرباح التّبادلات، لكنّ كلّ ذلك بلا شأنٍ يُذكر: إذ بفضل وضعِها كملتقى طُرقٍ اضطلعت دار الإسلام بمراقبة التّبادلات التجارية البريّة والبحرية بين أوروبّا والمشرق وصولاً إلى الهند والصّين، وبتشجيعها وتنظيمها. وهي نفسها (أي دار الإسلام) كانت متعطّشة للبضائع الأساسيّة، سواء بالنّسبة إلى المعيش اليوميّ أو حياة التّرف، وبالتّالي ألفت نفسها قد صارت، في آنٍ معاً، مستهلِكاً ووسيطاً، وشهدت تدفّق ثروات عظيمة، كانت تؤدّي مُقابلها بالعملة الصّعبة التي كانت تحوز منها كمّيات معتبرة: نقصدُ عملة الذّهب.

توسّع المجتمعُ ونما تحت راية الإسلام وسلطة الخليفة، المباشرة أو المفوّضة، ومنح بالتّالي مكانةً بارزةً للمهنة الشّريفة التي عضّدتها سيرة النّبي نفسه: مهنة التاجر؛ ولا نعني هنا ذلك البائع البسيط الذي يجوب الأسواق، وإنّما التّاجرَ الكبير الذي يخوض في تبادلاتٍ تجارية بعيدة المدى من النّاحية الجغرافية، ذلك التّاجر الذي ظلّت صورتُه في مخيّلتنا

تحمل ملامحَ السّندباد البحريّ. وإلى جانب التّاجر مُنحت مكانةٌ بارزة للعالِم، تحديداً المتخصّص في مجالٍ من المجالات العلميّة، وفي المقام الأوّل المختصّ بالميدان الدّيني: قراءة القرآن وتفسيره، والفقه، وسيرة الإسلام زمنَ نشأته وعصوره الأولى. ثمّ تأتي مهنة الكاتب، المؤتَمَن عليه في بلاط الخليفة، الذي تقوده ممارسة الكتابة (الوظيفية) وأسلوبها الرّفيع، بشكل تلقائيّ، إلى بلوغ مناط الكاتب (المؤلّف).

التّاجر والعالِم والكاتب، هو ذا الثّالوث الذي يشكّل الأسّ الذي نتعرّف عبرَه على مجتمع ذلك الزّمن، ويتعرّف عبرَه هو أيضاً على نفسه. تصاحبه شخصيّة أخرى أساسيّة، وإن كانت تظهر بشكلٍ عرَضيّ، إذ لولاها لما كان لذلك الثّالوث أن يكون على ما هو عليه حقّاً. نقصدُ رجلَ الأدب، الأديب الفعليّ: لا النّاثر، كاتباً كانَ أم غيرَه، وإنّما الشّاعر، ذلك الذي كان وحده قادراً آنذاك على الكلام عن نفسه كذاتٍ فرديّة، على قول «أنا»، سواءً بمتعةٍ أو بأسىً؛ وليس كما يفرضُه قانون النّثر، أي شاهداً على حقيقةٍ أو وضعٍ أو قولٍ أو حدثٍ تاريخيّ.

وأخيراً، وضمن المرتبة نفسها، ثمّة رجلُ أدبٍ آخرُ، وهذه المرّة لا على مستوى الممارسة، وإنّما على مستوى المحادثة. ذلك أنّ أدب الرّجل الذي كان يسمّى في عصورنا الكلاسيكيّة أديباً hônnete homme [1].

هي مسألة تتعلّق بالسّجلّات الاجتماعية المثبّتة والمصادق عليها: حُسن العمل، وحُسن الكلام، وحُسن التعلّم. أمّا آخِرها، فيشمل المعارف من كلّ صنفٍ، بما فيها المعارف العلميّة، شرطَ أن يُخرجها من سجلّها الأصليّ ويجعلها متاحةً للجميع؛ أن يحرّرها إن جازَ لنا التّعبير.

---

(1) لا يُقصد بالأديب هنا المشتغل بحرفة الأدب، وإنّما وضع اجتماعيّ اعتباريّ تشترك فيه طبقة اجتماعية مميّزة، طبقة لا تنتمي للعوامّ، وتتّصف بسعيها إلى كسب المعارف الضرورية للحياة وحرصها على تهذيب نفسها.

تدينُ تلك المعرفة بتعدّد أشكالها إلى الإرث التي أخذَته من شبه الجزيرة العربية، سواء في عصرها الجاهليّ أو الإسلاميّ، والذي انضاف له إرث الدّول التي فتحها الإسلام: مصر الفراعنة، وبلاد الرّافدين، وفارس، وعبرها الهند، ثمّ أخيراً، وعلى وجه التّخصيص، يونان العلماء والفلاسفة التي تُرجم إرثها بحماسة. وقد جُمع كلّ ذلك في اللّغة العربية، ثمّ تُمِّمَ بكلّ ما كان العالم الجديد، بتقاطعاته ورجالِه وثرواته ومناظره، يعرضُه أمام شهيّة الأديب الذي كان، بطبعه، نزّاعاً إلى كسب المعارف بخصوص كلّ شيء. على أنّه ثمّة سمة أخرى تفرض نفسها بالنّسبة إلى هذه المعرفة: إنّها معرفةٌ تأخذ من كلّ فنّ بطرف، فتتشكّل ثمّ تنتشر عبر موضوعاتٍ يتداولها أقرانٌ جديرون بِحملِ اسم أدباء، فتضمنُ بذلك لحاملها الانتماءَ إلى صفوةٍ مخصوصة: فالأدب كان بمثابة جواز سفر اجتماعيّ.

هو ذا السّياق الذي شهد نشوء الجغرافية العربيّة وتطوّرها، سالكةً سبيلَيْن: وصف الأرض، على ديْدَن قدماء الكوسموغرافيّين (علماء الكون) والكارتوغرافيّين (علماء الخرائط)، وعلى رأس القائمة بطليموس؛ ثمّ جمع المعطيات المفيدة بالنّسبة إلى الإمبراطورية الإسلامية، بمبادرة من البلاط البغداديّ: الطرق والمسارات، وجباية الأملاك في المقاطعات، والأوضاع التي تشهدها الحدود. هذا عدا أدب آخر، خاصّ بالبلدان الأجنبية نفسها، وكانت تغذّيه تقارير البعثات (السّفراء)، وقصص الأسرى العائدين من القسطنطينية، أو البحّارة-التّجار الذين يقصدون الشرق الأقصى.

لقد عرف القرن العاشر الميلاديّ منعطفاً حاسماً بالنّسبة إلى موضوعنا؛ نقصدُ المشروع الذي تطوّر ما إن ظهرت أولى ملامحهُ، المشروع المتمثّل في جعل دار الإسلام، وحدها دون سواها، موضوعاً للوصف؛ وعدم تأسيس

هذا الوصف على نتائج الماضي ومناهجه، وإنّما على الملاحظة الشخصية، وعلى التدوين الفوريّ الحيّ، اللّذين كان يضطلع بهما الجغرافيّ وقد صار رحّالة؛ وأخيراً، كان ذلك يتمّ وفق أدنى حدود متطلبّات التّحرير (الكتابة)، ومع الإشارة، هنا وهناك، إلى بعض الموضوعات المتداولة، سعياً إلى جعل هذا الأدب معتمَداً ضمن الزّاد المعرفيّ الضروريّ **للأديب**.

تغرينا قراءة هذه النّصوص بغوايتَين، كلتاهما مشروعتان. فالمؤرّخ سيسعى إلى أن يستحصل منها حشداً من المعلومات الملموسة حول الحضارة العربية الإسلامية إبّان الحقبة الأولى من العصور الوسطى. بينما سيعمل آخرون، وأنا منهم، على قراءة ما وراء السّطور المدوّنة، كي يحوزوا نظرةً عن الطريقة التي كان يُنظر بها إلى ذلك العالم، من طرف أولئك الذين كانوا يعيشون فيه. إنّها مغامرةٌ مغريةٌ في حدّ ذاتها، لا سيّما وأنّ الصفحات المشكّلة لهذا المتن، ليست من توقيع كبار أهل العلم، أو كبار النّاثرين الذين تنتقل أسماؤهم من جيلٍ إلى آخر، وتظهر أسماؤهم دائماً في فهارس المكتبات. ونؤكّد على أنّ أولئك الجغرافيّين كانوا يرغبون في أن يروا أسماءهم مكرَّسةً ذات يوم، وفق التقليد نفسه، وكانوا يكدّون في سبيل ذلك، لا سيّما عبر إنتاج أدب متوسّط، لا بريق فيه غير بريق الحقيقة المُكتَشَفة والمدوّنة، وإن تكن أقلّ الحقائق شأناً؛ كما أنّهم كانوا هم أنفسهم فئةً من **الأدباء** المهذّبين، الوسطيّين من النّاحية الدينية والسياسية، واجتماعياً كانوا وسطاً بين عامّة القوم وصفوتهم، بكلّ ما تنطوي عليه كلمة «صفوة» من معانٍ (صفوة النّسب، والمرتبة، والثّقافة، والمال). من هنا لا بديل عن هذه النّصوص التي تبدو وكأنّها قد كتبها مسلمٌ من أولئك الذين قد نصادفهم كلّ يوم، كتبها هناكَ في الجهة الأخرى من البحر، شطرَ الشرق، على مشارف القرن الحادي عشر الميلاديّ...

لقد أردنا أن نحيط هنا ببعض أبعاد دار الإسلام أو مملكته؛ الإحاطة أوّلاً بما يحدّها، بدرجة أو بأخرى، نقصدُ «الحدود»؛ ثمّ النّظر في مكوّنَين طبيعيّين تشترك فيهما المملكة مع البسيطة بأكملها، لكنّها تنظر إليهما بنظرتها الخاصّة، ألا وهما: البحر والجبل؛ ثمّ الوقوف أخيراً على ما يميّزها، أقلّه من حيث العدد والقوّة، ويقيم اختلافاً جوهرياً بينها وبين باقي العالم القروسطي، باستثناء الصّين ربّما، ذلكم هو: المدينة.

ثمّ يأتي دَورُ خارج المملكة. إنّ وصف الإمبراطورية الإسلامية عند جغرافيّي القرن العاشر قلّما كان يحفل بما يقع خارج الحدود؛ وإنّ البحث عن الشرق الأقصى والقسطنطينية أو روما إنّما يتطلّب منّا الرجوع صُعداً إلى الوراء، إلى قصص الرحلات التي ذكرناها آنفاً. هناك نجد عالَماً غالباً ما لا يكون معروفاً معرفةً جيّدة، إذ يطغى عليه العجيب المقترن بالأقاصي البعيدة، وحيث يُنظَر إلى بيزنطة وأقاليمها بعينٍ تستضمر الإحالة على دار الإسلام وعاصمتِها، فيختلط العداء بالإعجاب. وأخيراً آثرنا في النّهاية أن نصمتَ ونَمّحي، مفسحين المجال بأكمله أمام نصّ وصلنا شذراتٍ مبعثرة، تتحدّث عن عالَمٍ يكاد لا يُلمح، عالم مهمّش... لكنّه عالمنا: أوروبّا. وسنرى كيف ينتقلّ هذا النّص بين الحيتان والجُزر، والمشاهد الباردة، وغريب السّلوك وإرهاصات الرأسمالية المركنتيلية بأوغسبورغ[1]...

(1) الفصل الذي يتحدّث عنه ميكيل إنْ هو إلّا ترجمة فرنسية لبضع صفحات عربية في وصف بعض البلدان الأروبيّة، لتاجر أندلسيّ اسمه إبراهيم بن يعقوب الطرطوشيّ، يصف فيها رحلة قام بها إلى أوروبّا حوالى 965 م، وذلك في رسالة مفقودة يورد عمر بن أنس العذريّ، المعروف بابن الدلائي العذريّ، صفحاتٍ منها في كتابه «ترصيع الأخبار وتنويع الآثار»، وكذلك عبد المنعم الحميريّ في «الرّوض المعطار في خبر الأقطار». وترجمة ميكيل هذه، التي مهّد لها بكلمة وجيزة، موجّهة للقارئ الفرنسي أصلاً، فلم تحتوِها ترجمة هذا الكتاب، وآثرنا التعويض عنها بنصوص إضافيّة. (المُراجِع)

القسم الأوّل

العالم

1- الحدود الغائبة

الحدودُ، الجمارك، جوازات السّفر، فحص الهوية، البزّات النّظامية. إنّ هذه الصُّوَر لمِنَ القوّة لدرجة أنّها تلغي وتمحو وتخلخل الصورةَ الأولى التي توحي بها: صورةَ الخطوة التي علينا القيام بها لننتقل من أرض إلى أخرى. تعمل الباخرةُ أو الطائرة على نقل الحدودِ إلى أرض البلدِ المستقبِل، إلى ميناءِ الوصول أو إلى مطاره. لكنْ لنبقَ هنا مع الحدود البريَّة. إنّ صورتها المتخيّلة، وكذا واقعها نفسه، اللّذين ترعرعنا فيهما، هما -في نهاية المطاف- حديثا العهد؛ والدّليل على ذلك هو الوضعُ الذي كانت عليه الأمور في العالم العربيّ في نهايات القرن العاشر الميلاديّ.

يمكن أن تُعرَّف الحدود، في هذا الوضع، بديهياً، بالإحالة على الآخر، ولكنْ أيضاً بالإحالة على داخلٍ، على مجال داخليّ يُقدَّم بوصفه كُلّاً واحداً. نُلفي أنفسَنا هنا أمام كلٍّ موحّد، على الأقلّ من النّاحية الاقتصادية والثقافية، وبالتّالي- وهذا أمر حاسم- تنتفي كلّ إمكانية للتفكير في حدود داخلية.

الحدود الخارجية: التّخوم

عندنا، تتجسّد الحدودُ على الأرض. إذ تحيل على إجراءات مراقبة، وعلى مخافر، وعلى فحصٍ للوثائق. لكنْ كيف كانت الأمور بالنّسبة إلى العالم العربيّ-الإسلامي إبّانَ القرن العاشر؟ بوسعنا أن نتساءلَ عمّا إذا كان ثمّة تعريفٌ نظريٌّ للحدود؛ على أنّي لستُ متأكّداً من ذلك.

وإذا كان ثمّة من وجود لذلك التّعريف، فسيكون مصدره الفقهاءُ أو السّاسة أو الفلاسفة. بيد أنّه يبدو لي من الأجدى السعي إلى النّظر في ما إذا كان ثمّة تعريفٌ محسوس للحدود، ما إذا كان ثمّة إحساسٌ بالحدود كمعيش، أقلّه بالنّسبة إلى أولئك الذين يتوجّب عليهم عبورها. لمعالجة هذه النقطة سأستند إلى كتابات الجغرافيّين العرب حتّى مطلع القرن الحادي عشر. لمَ اخترت، منذ ثلاثين سنة، الاشتغال على هذا المتن؟ لأنّ الأمر إنّما يتعلّق برجالٍ ينتمون اجتماعياً إلى الطّبقة المتوسّطة. إنّهم يصنّفون ضمن ما نسميه اليومَ الطّبقة البرجوازية الصّغيرة أو البرجوازية الصغيرة جدّاً؛ وهؤلاء الرّجال ذوو الانتماء المتوسّط، من النّاحية الثّقافية أيضاً، ليسوا بالعلماء، ولا بالأدباء بالمعنى الرّفيع للكلمة؛ وأخيراً، هم معتدلون من النّاحية الإيديولوجية، لدرجة أنّهم، سواء أكانوا شيعة أو سنّة، يتحاشون التّطرّف من كلّ جانب، ويدْعون إلى إسلام جامع، إسلامِ الأغلبية السّاحقة. وفي غياب وعي عامٍّ، الأمر الذي يمكن أن يكون أهمّ ما يعوز الأدب العربيّ القديم، فإنّنا ندرك مع هؤلاء، عبر الوصف الذي يعطوننا عن ذلك العالم الذي هو عالمهم، ما يمكن أن نسمّيه وعياً بسيطاً، وعياً وَسطاً؛ إنّهم يقدّمون الوعيَ الذي يمتلكه، في نهايات القرن العاشر الميلادي، مسلمٌ ذو ثقافة متوسّطة...

لنبدأ بالأمور الغائبة. ثمّة أولاً –وهذا أمر من شأنه أن يفاجئنا– نقصٌ يعتور المعجمَ. إنّ الكلمة التي يستعملها العرب، أقلّه اليومَ، للتّعبير عن الموضوع الذي نعالجه هي كلمة «حَدّ». وهي كلمة مشتقّة من جذر لغويّ يشير إلى فكرة الشّيء الحادّ، الشّيء الحادّ الذي يُحدث فارقاً. نستعمله مثلاً للإشارة إلى قمّة جبلٍ أو حرْفِ[1] سكّين أو أداة قاطعة.

(1) نضطرّ هنا إلى استعمال هذه المقابلات المهجورة في الاستعمال المتداول للّغة العربية، =

وبالشّكل نفسه تستخدَم هذه الكلمة للإشارة في المجال التشريعيّ إلى عقوبةٍ مقدَّرةٍ وَجبَتْ على الجاني. تغيب هذه الكلمة للأسف في المتن الذي أشتغل عليه، أو أكثر تحديداً، لا تظهر إلّا بشكل مبهم جدّاً. إذ نعثر عليها، أثناء التمثيل الشّموليّ للأرض العامرة، أو للعالم الإسلاميّ في كليّته، في عباراتٍ تُلمِع إلى الأطراف القصوى، ولا أجرؤ على استخدام كلمة «حدود». ولنذكّر مع ذلك [بعبارات من قبيل]: « العالمُ الإسلاميّ، من أقصى شرقه إلى أقصى غربه، يغطّي مساحةً تقدّر بـ...». فبالأحرى يُشار إلى الانتقال من العالم الإسلاميّ إلى عالم آخر بالعلاقة مع وضعٍ محدّد، سواء أكان وضعاً جغرافيّاً أو لغويّاً، أو كان يحيل على الدّين أو العادات...

بالإشارة إذن إلى اختلافٍ في هذا المجال أو ذاك، نستشعر، هنا وهناك، بروزَ ما نسمّيه اليومَ مفهومَ الحدود. وفي أفضل الأحوال نعثر في الميدان على عباراتٍ من قبيل: «انطلاقاً من هذه المدينة تبدأ بلاد الشّعب الفُلاني...». ثمّة كلمة أخرى تُستعمل أحياناً، هي كلمة «التّخم»؛ لكنّها تشير إلى الأقاصي، أقاصي الإسلام منظوراً إليها من الدّاخل، أي من زاوية نظر الإسلام، وتبدو لي هذه الكلمة أيضاً غير مُحيلة إلى المفهوم الحديث لكلمة «حدود». وهناك أخيراً كلمة ثالثة، «الثّغر» (التي تشير من

= والتي تعوّضها كلمة «حدّ»، حفاظاً على الفكرة المحورية في الفقرة، والتي ترتبط أشّد الارتباط ببيان استعمالات كلمة «حدّ». جاء في **لسان العرب**: «الحَدُّ، الفصل بين الشيئين لئلّا يختلط أَحدهما بالآخر أَو لئلا يتعدّى أَحدهما على الآخر، وجمعه حُدود. وفصلَ بين كلّ شيئين حَدٌّ بينهما، ومنتهى كلَ شيء حَدُّه، ومنه أَحد حُدود الأَرضين وحُدود الحرم. وفي الحديث في صفة القرآن: «لكلِّ حرفٍ حَدّ ولكلّ حَدٌّ مطلع»، قيل أَراد لكلّ منتهى نهاية، ومنتهى كلّ شيءٍ حَدّه، وفلان حديدُ فلان إذا كان داره إِلى جانب داره أَو أَرضه إِلى جنب أَرضه، وداري حَديدَةُ دارك ومُحادَّتُها إذا كان حدُّها كحدّها، وحَدَدْتُ الدار أَحُدُّها حدّاً والتحديد مثله، وحدَّ الشيءَ من غيره يَحُدُّه حدّاً وحدَّدَه ميّزه وحَدُّ كل شيءٍ منتهاه لأَنه يردّه ويمنعه عن التمادي، والجمع كالجمع، وحَدُّ السارق وغيره ما يمنعه عن المعاودة ويمنع أَيضاً غيره عن إِتيان الجنايات وجمعه حُدُود...»

النّاحية النّظرية إلى «كلّ فجوة»)، وهي كلمة ذات استعمال دقيقٍ جدّاً. فعندما تُستخدم في صيغة الجمع، «ثغور»، فإنّها تشير إلى المعاقل المواجهة لأراضي بيزنطة. لا بل نعثر في الأدبيّات الفقهية (التشريعية) لذلك الزّمن، خلف تلك الخطوط الأولى، على تسميةٍ ثانية هي «العواصم[1]». نحن هنا إذن، بالأحرى، أمام تصوّر دفاعيّ أو معبَرٍ مُمكنٍ نحو العدوّ، أي فضاءٍ خِلاليّ أو ما بين–بين. ولا شيء من ذلك يجد قوامه في المعنى الذي نعطيه اليومَ للفظة «حدود». يكاد إذن التصورُ النّظريّ عن الحدود ينعدم في تلك النّصوص. أما بالنّسبة إلى الجانب التطبيقيّ فيتمّ الحكم على الحدود انطلاقاً من أوضاع واقعيّة. وهي أوضاع قد تكون غير مستقرّة بالمرّة، كما رأينا في حالة بيزنطة؛ على كلّ حال، ومع شيءٍ من التّحفظ، فإنّنا لا نعثر البتّة على ما نسمّيه اليومَ حدوداً طبيعيّة بالمعنى الجغرافيّ للكلمة.

الحدود الدّاخليّة : التّقسيم

يغيبُ أيضاً تصوّرٌ عن الحدود الدّاخلية؛ أضفْ أنّ الأمور تبدو غير مألوفة. إنّ العالم الإسلاميّ الذي بوسعنا أن نضع له خريطة جيّدة بما يكفي، كان يمتدّ آنذاك من إسبانيا حتّى وادي السّند (منطقة باكستان الحالية) وحتّى المناطق المسلمة في آسيا الوسطى. إنّه عالم مبنيٌّ، نظريّاً، كمجموعةٍ؛ ويشهد على ذلك بوضوحٍ الاسم الذي يُستخدم للإشارة إليه: «مملكة الإسلام». لقد تمّ تصوّره، بشكل نظريّ، كمجالٍ واقعٍ ضمن حكمٍ وحيدٍ، هو حكم الخلافة العبّاسيّة ببغداد. على أنّه قد نشأت، داخل هذه المجموعة نفسها، خلافتان منافِستان: خلافة الأمويّين في

(1) تحيل الأفعال المشتقّة من الجذر اللّغويّ «عصم» في اللّغة العربية، إلى معاني الاحتماء والالتجاء والامتناع والاستمساك والتمنّع والاستقواء...

قرطبة، وخلافة الفاطميّين في القاهرة. فضلاً عن أنّه، داخل كلّ واحدة من تلك السّلطات، كان ينشأ نوع من تفويض الحكم حين يرسّخ أحدُ الولاةِ سلالتَه.

ثمّة إذن داخل كلّ واحدة من تلك الكُتل، مناطق نفوذ. فلا تتحدّد السلطة المركزية، أو السّلطات المنافِسة (قرطبة والقاهرة) أو السّلطات الجهويّة في مجالٍ معيّن، تحديداً مضبوطاً بإحكام -كما نعتقد اليوم-، بقدر ما تُحدَّد في مناطق تمارس فيها نفوذها. كما تُحدَّد سياسياً أيضاً. هكذا يُعَدُّ السّامانيون، الذين حكموا منطقة سمرقند وبخارى، سُنيّين. لقد فرضوا سلطة فعليّة، ومع ذلك ظلّوا يعلنون، ولو نظرياً، الولاءَ لخلافة بغداد؛ أمّا قرطبة فقد أسّست دولةً مستقلّة؛ بينما تتحدّد القاهرة من النّاحية الإيديولوجية بالمرجعية الشّيعيّة.

وإذا ما نحن استندنا إلى مرجعيّتنا المعاصرة، فسنكون في جميع الأحوال أمام دولٍ، دولٍ ذات حدودٍ. بيد أنّنا، وهذا أمر يدعو للعجب، لا نصادف أيَّ حدودٍ داخل هذا الكلّ الإسلامي، حتّى عندما يتعلّق الأمر بحكمٍ محدّدٍ تحديداً صارماً، كما في حكم الفاطميّين بالقاهرة. الحدود الدّاخلية الوحيدة التي نصادفها في تلك النّصوص هي الحدود الاقتصادية. ونقصد بها أماكن جَبْيِ الضرائب غير المباشرة. فإلى جانب الضرائب المباشرة التي تنهض عليها السياسة المالية لتلك الدول، تتعدّد الضرائب غير المباشرة: الأداء عند الجسور، مُكوس المدن، وغيرها... يمكن اعتبار الضرائب غير المباشرة بمثابة حواجز مرور. بيد أنّنا، على الرّغم من ذلك، لا نزال بعيدين عمّا يمكن أن نطلق عليه اليوم تسمية حدود. يكشف ذلك بالأحرى عن نوع من العقَبات الداخلية، التي لا تلغي مع ذلك إمكان تصوّرِ مجموعٍ إسلاميّ منظورٍ إليه ككليّة ثقافية، إن لم تكن

سياسية. زد على ذلك، وهنا العجب، أنّ الأمر يتعلّق بكليّة اقتصادية على الرّغم من الحواجز التي أشرنا إليها قبل قليل.

الحدود المعيَّنة والحدود المبهمة والحدود المتحرّكة

الآن وقد أبرزنا الأمور الغائبة بالنّسبة إلى تعريف الحدود، لنحاول النّظرَ كيف يمكن تحديد تعريف للحدود بالنّسبة إلى هذا العالم الإسلاميّ. لقد أشرنا إلى أنّ تلك الحدود لا تتمتّع بأيّ تشكّلٍ ماديّ. إنّ تحديد مفهوم الحدود وفكرتها والإحساس بها هي (في نظرنا) مهمّة تنتظر أن يُضطلَع بها انطلاقاً من النّصوص، وذلك عمل يندرج في إطار تاريخ الذِهنيات أو التمثّلات. أُولى التعريفات الممكنة تظهر على الميدان. ولنميّز هنا بين الحدود المعيّنة، أي المعلّمة [من العلامة marque]، وتلك المبهمة. ولنبرز كذلك مفهوم الحدود المتحرّكة.

الحدود المعيّنة: لربّما تكون هذه هي الحالة الوحيدة التي نصادف فيها حدوداً جغرافية «طبيعية»: حدود الصّحراء. تفصل الصّحراء بين شمال أفريقيا (المسلمة) وأفريقيا العميقة، أفريقيا السوداء. تحوز تلك الحدود الطّبيعية صفةَ حدودٍ من ثلاث نواحٍ: أوّلاً من حيث علاقتها بالصحراء التي تعيّنُها (تلك الصّحراء التي تظلّ، علاوة على ذلك، عقبة مبالغاً فيها، ما دامت القوافل تجتازها من الشّمال إلى الجنوب ومن الجنوب إلى الشّمال: حاملةً الملح في هذا الاتّجاه، والذّهب والعبيد في الاتّجاه المقابل). ثمّ، في المقام الثّاني، من حيث إحالتها على عالم مغايرٍ تماماً، هو عالم الزّنوج. وأخيراً، يتعلّق الأمر بالعلاقة الجامعة بعالم الكفر، على الرّغم من أنّنا –وهيَ مسألة لم يُحسَم فيها بعدُ– بإمكاننا أن نستشفّ أولى تأثيرات الإسلام على الصحراء الجنوبية، منذ نهاية القرن العاشر الميلاديّ.

إنّ الحدود هنا حدودٌ معيّنةٌ. إنّها حدود واضحة على الرّغم من وحشة الصّحراء وشساعتها. ترتبط هذه الحدود إذن بأرضٍ، أنعتها بالأرض الخلاء. بيد أنّها بالمقابل حدود مبهمة...

ثمّة أنموذج آخر، نستقيه من منطقة القوقاز. يُقدَّم القوقاز بوصفه بلداً يجمع فسيفساء من الأديان واللّغات والسّلطات؛ وهناك نصادف حدوداً مبهمة تتجسّد في بلد يلعب دور الـوسيط. وفي الأخير، بوسعنا أن نفكّر في حدود متحرّكة، مثلما كان الشأن عليه في إسبانيا، وأيضاً في بيزنطة على وجه التّخصيص. وقد خلّف لنا أحد الجغرافيّين (وكان ينتمي إلى كتَبة المملكة ببغداد، ويعدّ شخصيّة مرموقة إذ كان رئيس بريد المملكة) نصوصاً بيّنة: نصوصاً توضّح بجلاءٍ أنسب الأوقات للقيام بالحملات على العدوّ البيزنطي. إنّها نصوص دقيقة: تحدّد المؤن اللازمة لتلك الحملات، والبلدان التي يمكن بلوغها، والطرق التي يمكن اتّخاذها لبلوغ بيزنطة الغامضة، المتوارية وسط مضايقها. نعثر في هذه النّصوص كذلك على إشارات لمخابئ محتملة، وطبعاً إشارةً إلى خطّي المعاقل اللّذين ذكرناهما آنفاً.

بعبارة أخرى، إنّ تلك الحركة الدّائمة تحدث ضمن نظامٍ سياسيّ وليس ضمن نظامٍ طبيعيّ. وبالتّالي نكون هنا إزاء حدود متحرّكة تتجسّد في البلد المتنازع عليه.

وإلى جانب هذا التّعريف الممكن الذي يتحدّد انطلاقاً من الأرض، ثمّة تعريف آخر قد يتحدّد عبر ما هو رمزيّ. يتعلّق الأمر أوّلاً بحدودٍ على المستوى الكونيّ، حدودٍ تعيّنها المحيطات، المحيط الأطلسيّ غرباً، والمحيط الهندي ناحيةَ ما يطلق عليه الجغرافيّون اسم البحار الشرقيّة. وفي الحالتين يسمّى الأوقيانوس l'océan «البحر المحيط»، وهو لفظ يستقي

معناه من علم الخرائط اليونانيّ القديم. تتعيّن حدود الإسلام هنا إذن وفق الأرض المأهولة أو العامرة l'œkoumène. هكذا تلتقي سلسلة كاملة من القصص القديمة في هذا المكان المشبع بالأساطير والموضوعات الموغلة في القدم. ففي كتابات الجغرافيّين العرب وصلت جيوش الإسكندر المقدونيّ حتّى الغرب؛ ونعثر فيها كذلك على أسطورة مدينة النّحاس عند حدود العالم الغربيّة، وأيضاً حكاية ذلك الفاتح المسلم الذي وصل بجواده حتّى سواحل الأطلسي، وكيف استبدّ به الغضب واعتصره الألم إذ اكتشف أنّ العالم المأهول يتوقّف عند ذلك الحدّ، ما يعني أنّه لا يستطيع، هو الفاتح الإسلاميّ، أن يمضي أبعدَ وينشر الدّين الجديد[1]. إنّ تلك الحدود كونيّة لأنّها حدود العالم؛ وهي بالتّالي حدود ملموسة ومدرَكة، لكن يتمّ في الآن نفسه إنكارها في خضمّ الحلم![2] ونرى كم هي بليغة بهذا الصّدد تلك الإشارة إلى الفاتحين المسلمين.

وإلى ما سبق تنضاف حدود إيديولوجية. لنعُد إلى بيزنطة. لقد تمّت الإشارة إلى بيزنطة في النّصّ المؤسّس للإسلام، نقصد القرآنَ، بوصفها أوّل بلد أجنبيّ ينبغي أن يجاهد فيه المؤمنون. وعلى النّحو ذاته تحكي نصوص المؤرّخين عن الرّسل الذين يوفَدون إلى إمبراطور القسطنطينيّة لدعوته إلى اعتناق الإسلام. وكون بيزنطة قد رفضت اعتناق الإسلام يجعلها تبرز بشكل مضاعفٍ في مخيال المسلمين. وفي الواقع نستشفّ بيزنطة في نصوص أولئك الجغرافيّين مثل صورةٍ ضالّةٍ ومنحرفة عن الإسلام. ففي نهاية المطاف، قد نجد في الدّولة البيزنطيّة، ضمن التراتبية التي تحكم موظّفي الإمبراطورية السّامِين، تقريباً نفس ما نعثر عليه في

(1) الواقعة منسوبة إلى عقبة بن نافع، وكذلك العبارة التي يُزعَم أنّه قالها حينذاك: «ياربّ لولا هذا البحر لمضيتُ في البلاد مجاهداً في سبيلك». (المُراجِع)

(2) أي الحلم بالعالم الإسلاميّ الشّامل، الذي قامت عليه حركة الفتوح.

الإسلام. ففي بيزنطة ثمّة أنموذج دولة، يتأسّس بدوره على الدّين؛ ولا ينبغي أن نغفل عن أنّ الأمر يتعلّق هنا أيضاً بدين سماويّ. من هنا تصير هذه الحدود، التي أشرت إلى طابعها المتحرّك، حدوداً متنازعاً عليها. إنّها في الآن نفسه حدود «ناسخة»[1]. فإذا ما كانت الحدود الكونيّة حدوداً ملموسة ومُنكَرة في الآن نفسه، فإنّ هذه الحدود الثانية حدود ناسخة، لأنّها تستدعي الإنكار...

ولننظر الآن في ضربٍ آخر من الحدود، الحدود الإستراتيجيّة بمعنىً أكثر كلاسيكيّة. ولْنتدبّرْ شخصيّةَ التركيّ في آسيا الوسطى. إنّ التركيّ في ذلك العصر شخصيّة ملتبسة. في الواقع، كلّما ألحقنا بالتركيّ محمولاً أ، برز فوراً في الواجهة سلبُ المحمول أ، إمّا في نصّ آخر أو أحياناً في نصّ الكاتب الواحد نفسه. وللتذكير، إنّ التركيّ هو هنا صورة المحارب، والرّجل الفحل بامتياز؛ لكنَّ مفاصله في الآن نفسه ليّنةٌ ليونة مفاصل النّساء، حتّى أنّه يستطيع أن يستدير بمقدار 180 درجة ليستلّ من الكنانة التي يحملها وراء ظهره سهمَ بارثيا[2] الشّهير. التركي هوَ خارج إمبراطوريّة الإسلام، لكنّه في الآن نفسه داخلها. هو مرتزق، إذ نصادف وحدات عسكريّة كاملة مؤلّفة من الأتراك داخل جيش الخليفة. التركيّ من الفاتحين، لكنّه في الجهة المقابلة من الحدود ضحيّة الفتوح، ولديه القابليّة لأن يصير عبداً. أخيراً، هو ابن بلدٍ هو نفسه ملتبس، إذ يعرف تبايناتٍ قصوى في حالات الطقس، مروراً من البرد إلى الحرارة الشّديدة. وضدّ هذا التركيّ

---

(1) ناسخة أي عرضة للنّسخ، وينبغي أن نأخذ النّسخ هنا بنفس المعنى الذي نأخذه به في الحديث عن المنسوخ من الآيات، فالآيات المنسوخة لا ينتفي وجودها، لكن يتمّ تعطيلها قياساً إلى الآيات النّاسخة.

(2) تقنية حربيّة كان يلجأ إليها أبناء الإمبراطورية البارثية، حيث كانوا يولّون الأدبار فجأةً أمام خصومهم ليضطرّوهم إلى ملاحقتهم، ثمّ يعمد الهارب الرّاكض بغتةً إلى استلال سهمه والاستدارة كي يصوّبه نحو الخصم دون أن يتوقّف عن الرّكض.

يُحتمى بسلسلة كاملة من الحصون. وهو يسيطر على طريق رئيسة، هيَ طريق الحرير (التي هيَ أيضاً طريقُ الورق). هكذا نلفي أنفسنا إزاء حدود إستراتيجيّة، حدود هي، في آنٍ معاً، محلّ تنافذ[1] وموضع رجاء.

أهيَ حدودٌ لعالم الوحي؟

وإذ ما اقترحنا تلك التّعريفات، بقيَ لنا أن نتساءل هل ثمّة على الرّغم ممّا سبق تعريف شاملٌ لدار الإسلام في علاقتها بالعالم الخارجي. لفحص المسألة السّابقة ينبغي الاستناد إلى ما يمكن أن نسمّيه جيو–سياسة ذلك العصر[2]. وهي جيو–سياسة تنتمي إلى الموروث الإيرانيّ: تُوزِّعُ العالَمَ، تقسمه إلى خمس إمبراطوريات كبرى على رأسها خمسة ملوك. وهيَ الصّين والهند ومملكة الترك وبيزنطة وبلاد العرب؛ يحكم أولئك الملوكُ شعوباً تتّصف (كلّ شعب على حدة) بخصائص مميّزة. فالصّين بلد الصّناعات اليدويّة، والهند بلد الطبّ والرّياضيات والفلك، وبيزنطة بلد الخيمياء[3] وعلم الآلات، والترك أهل حرب، أمّا العرب فأهل منطق[4]، أهل الشعر والكلمة العليا (القرآن)، أهل الدّين الحقّ. وبوسعنا أن نخمّن أنّ هذه النّظرة إلى الشّعوب تتمّ بقدرٍ من التّعاطف يتفاوت حسب المجال الذي يُنظَر إليه.

---

(1) التنافذ osmose مأخوذ هنا من حقل الاختبار العلميّ، ويقصد به عملية صنع وسط اختباريّ، أنبوب على سبيل المثال، به سائلان مختلفَا الكثافة، تفصلهما شبكةٌ راشحة، ممّا يسمح بمرور السائل الأشدّ كثافة بعد أن يُصفّى من شوائبه. وهذا الوضع المختبريّ شبيه (حسبَ ميكيل) بالوضع الذي كانت عليه الحدود بين المجالَين العربيّ والتركيّ.

(2) أي جغرافيته السياسيّة.

(3) الخيمياء: «علم» تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب، كذا كان يسمّى في نصوص القدماء، وللكاتب عودة إليه في الفصل المخصّص للقسطنطينيّة.

(4) ليس المنطق هنا بما هو آلة الفكر الإغريقيّة، وإنّما المقصود به التعبير الكلاميّ.

لنفحص مثال الصّين سعياً إلى العثور على شيء يمكن أن نشبّهه بالحدود (أقلّه الحدود الذهنية، الفكرية). يمحض مؤلّفونا الصينَ إعجاباً لا حدّ له. لنركّز اهتمامنا على ثلاث نقاط. يخبرنا أولئك المؤلّفون أنّ الجميع في الصّين يتعلّمون القراءة والكتابة؛ في الصّين كذلك، يستطيع أيّ واحد من السكّان، وفق نظامٍ تراتبيّ، أن يلجأ إلى عدالة الدّولة أو عدالة الإمبراطور أو عدالةٍ مفوَّضة؛ ثمّ في الصّين تتكفّل الدّولة بالفرد من طفولته إلى شيخوخته وفق هذا الشّعار: «لقد أفنيتَ شبابكَ في العمل لفائدة المجتمع، فمن العدالة إذن أن يتكفّل بك المجتمع الآن وقد هرمتَ».

وعلى النّحو ذاته يمكن أن نقول أنّ ثمّة الكثير من الملامح الإيجابية في الصورة التي تُرسَم للهند. ومع ذلك فإنّ النّتيجة التي تتبع باستمرار عمليات الوصف تلك هي ترديد: «الحمد لله الذي أنعم علينا بأصحّ العقائد».

وبالنّسبة إلى الهند، الصّيغة مألوفة، إذ نصادفها بصدد ما يسمّيه المسلمون زيغ هذه الممارسة الثقافية الهندية أو تلك. والأمر نفسه ينطبق على الصّين، إذ على الرّغم من الملاحظات الإيجابية التي بيّنتها، ما يلبث أن يعود أولئك المؤلّفون إلى لازمتهم التي تقول إنّه، على الرّغم من كلّ هذه المزايا، فإنّ الصّينيّين ينقصهم ما تتمّ به آدميّة المرء، ينقصهم الدّين والوحي.

لذا كنت قد اعتقدت في ما مضى أنّ بوسعي أن أكتب محاكياً إحدى العبارات الشائعة: في نهاية المطاف، وفي أحسن الأحوال، تجري الأمور كأنّ الصّينيّين والهنود هم «مسلمون لم تبلغهم كلمة الله». باختصار، تجري الأمور كلّها كما لو كانت أفضل طريقة لتَبَيُّن الحدود هي القول:

يسود الإسلام حتّى الموضع الفلانيّ، ومن هناك يبتدئ عالم آخر! ليس ثمّة «أرباضٌ» تشكّل منطقة انتقال بين مكّة الإسلام وباقي العالم. وإذا ما كان ثمّة من وجود للحدود (وأحسب أنّها توجد، في ذهنيّة الطّبقة المتوسّطة التي حاولتُ إبرازها)، فإنّها تمرّ عبر الانتماء إلى الإسلام أو عدمه.

ختاماً أتساءلُ هل أنّ هذه الحدود المحسوسة (بقدر ما نستطيع أن نتخيّل) كما بيّنتُ كانت بالفعل حدوداً حقيقيّة. بعبارة أخرى: هل تتمتّع بكامل قيمتها، وبخاصّةٍ القيمة السياسية والقانونية؟ لست متأكّداً تماماً من ذلك، لسببٍ واحدٍ على الأقلّ: إنّ مستقبل تلك الحدود غير معيّن بشكل جيّد. هل يَعتبِر أولئك الذين يذكرونها، أو يدفعوننا إلى إدراكها، أنّها تشيرُ إلى وضعٍ دائم؟ وبالتّالي، هل ينبغي تولّي أمرها حتّى نهاية الزّمن؟ هنا بالضّبط ينفعنا الرّجوع إلى الحقل الفقهيّ. حسب التشريع الإسلاميّ، ينقسم العالم إلى منطقتين: دار الإسلام، ودار الحرب أو البلاد التي تنتظر الفتح، تلك البلاد التي لم يغزُها الإسلامُ بعد. وعلى الرّغم من نزوع الإسلام إلى شمولِ العالَم، شأنه شأن جميع الديانات ذات المطامح الكونيّة، فإنّه انتهى، بتعقّلٍ شديدٍ، إلى أن قنعَ بحدوده؛ لكن على المستوى النّظريّ لا نقابل البتّة تخلّياً عن فكرة أنّ الحدود ينبغي أن تظلّ تزحف حتّى تخوم العالم. وبغضّ النظر عن شكل تقطيعها وطرائقها، هنا والآن، فإنّ الحركَة الحدوديّة تعني، إذا أخذنا بعين الاعتبار كلّ شيء، أنّ الإسلام قد توقّف هنا أو هناك! على أنّ هذا التوقّف لا يمكن أن يكون إلّا موقّتاً. لأنّ رسالة الإسلام تملي عليه أن يدفع بالحدود إلى الأمام كلّما سمحت له الظروف بأن يكسب أراضيَ جديدة، سعياً إلى إقامة حضارة النّاس الحقيقيّة، تلك الحضارة التي أمرَ بها الوحيُ.

2- أصلُ البحار وخريطتها

من أين أتت هذه المياه الهائلة المتجمّعة؟ إنّنا نعرفُ البرزخَ، أي الحدّ الذي وضعه الله منذ بداية الخلق، فاصلاً بين المياه المالحة والمياه العذبة؛ كما نعرفُ، من زاوية نظرٍ أخرى، كيف ابتُليتْ تلك المياهُ بالملحِ، بعدما أبطأت في العودة إلى مواقعها الأولى، عقبَ انتهاء الطّوفان. يعيد المسعودي التطرّق إلى سؤال النّشأة، مُقدِّماً تفسيراتٍ تندرج في إطار الطبيعيّات[1]:

«وذهبت طائفةٌ منهم [أي أوائل اليونانيّين والحكماء المتقدّمين] إلى أنّ البحر بقيّة من الرطوبة الأولى التي جفَّفَ أكثرَها جوهرُ النّار، وما بقي منها استحالَ لاحتراقه. ومنهم من قال: إنّ الرطوبةَ الأولى المجتمعة لمّا احترقت بدوران الشمس وانعصر الصّفو منها استحال الباقي إلى ملوحة ومرارة (...) ومنهم من رأى أنّ البحرَ هو ما بقي ممّا صفَّتْهُ الأرضُ من الرّطوبة المائيّة لغلظ جسمها، كما يعرض في الماء العذب إذا مُزج بالرّماد، فإنّه إذا صفا من الرّماد وُجد مالحاً بعد أن كان عَذْباً[2]».

لِنبقَ ضمن مجال علم الطّبيعة، لكنْ هذه المرّة في الديمومة، في الزمن الذي يجري، دائماً وأبداً، تحت أعيننا:

«وذهب آخرون إلى أنّ الماء عذُبه ومالحُه كانا ممتزجين، فالشمس

---

(1) نستعمل هنا مصطلح «الطبيعيّات» كمقابل لـ physique، تمييزاً لها عن الفيزياء بمعناها الحديث.

(2) المسعودي، «مروج الذّهب ومعادن الجوهر» (في جزئين)، تحقيق محمّد محي الدّين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، الطّبعة الخامسة، 1973، ج 1، ص ص 126-127.

ترفع لطيفه وَعَذْبه لخفّته. وبعضهم قال: ترفعه الشمس لتغتذي به، وقال بعضهم: بل يعود بالاستحالة ماءً إذا صار بارتفاعه إلى الموضع الذي يحصره البردُ فيه، ويكثّفه. ومنهم من ذكر أنّ الماء الذي هو أسطُقُسّ: ما كان منه عن الهواء وما يعرض منه من البرد يكون حلواً، وما كان منه في الأرض لما يناله من الاحتراق والحرارة يكون مرّاً. ومن أهل البحث من قال: إنّ جمع الماء الذي يفيض إلى البحر من جميع ظهور الأرض وبطونها إذا صار إلى تلك الحفرة العظيمة فهو مُضَاض من مُضَاض، والأرض تقذف إليه ما فيها من الملوحة، والذي في الماء من أجزاء النّار التي تخرج إليه من بطون الأرض ومن أجزاء النّيران المختلطة يرفعان لطائفَ الماء بارتفاعهما وتبخّرهما، فإذا رفعا اللّطائف صار منها ما يشبه المطرَ، وكان ذلك دأبُهما وعادتُهما، ثمّ يعود ذلك الماء مالحاً لأنّ الأرضَ إذا كانت تعطيه الملوحةَ، والنيران تخرج منها العذوبة واللّطافة، كان واجباً أن يعود إلى الملوحة. وكذلك يكون ماءُ البحر على كيل واحد ووزن واحد لأنّ الحريرَ [من الحرارة] يرفع اللّطيفَ فيصير طلّاً وماءً، ثم تعود تلك الأندية سيولاً، وتطلب الحُدورَ والقَرَار، وتجري في أعماق الأرض حتّى يصير إلى ذلك الهور، فليس يضِيع من ذلك الماء شيء، ولا يبطل منه شيء[1]..».

ثمّ أخيراً تأتي تفسيرات بيولوجيّة الطّابع، تجمع مرّةً أخرى الكونَين الكبير والصّغير[2]:

(1) المسعودي، «مروج الذّهب»، مرجع مذكور، ج.1، ص 127.

(2) الكون الكبير macrocosme هو الكون بصريح المعنى، أمّا الكون الصّغير microcosme فهو الإنسان بما هو معتبَر في الثقافة الإسلاميّة، وكذلك عند الإغريق، صورة مصغّرة عن الكون. انظر مقدّمة الجزء الأوّل من كتاب أندريه ميكيل:

La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle, tome 1 : Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050, 1973, réédition Éditions de l'EHESS, coll. «Les réimpressions», Paris, 2001. (المراجِع)

«ومنهم من رأى أنّ البحارَ عَرَقٌ تعرقه الأرضُ لما ينالُها من احتراق الشّمس لاتّصال دورها (...) وقد شبّه ذلك قومٌ بأعضاء الحيوان إذا اغتذت وعملت الحرارة في غذائه فاجتذبت منه ماءً عذْبَ إلى الأعضاء المغتذية به، وخلّفت ما ثقل منه، وهو المالح والمرّ، فمن ذلك البول والعرق، وهذه فضول الأغذية فيها، ولمّا كانت عن رطوباتٍ عذبةٍ أحالتها الحرارةُ إلىِ المرارة والملوحة، وإنّ الحرارة لو زادت أكثر من مقدارها لصار الفضلُ مرّاً زائداً على ما يوجد من العرق والبول، لوجود كلّ محترقٍ مرّاً[1]».

أوّل ما تتميّز به التفسيرات الثلاثة التي قدّمها المسعودي هو العلاقة التي تقيمها بين الجغرافية والتّاريخ. يستدعي أوّل التفسيرات زمناً غابراً، ألا وهو زمن نشأةِ الكون، الأمرُ الذي يستتبعُ فضاءً أُنشئَ نشأةً نهائيةً لا رجعة فيها؛ بينما ينخرط التّفسيران الآخران في الديمومة المعيشة يوماً بعد يوم. وينفتح التّفسير الذي يقول برجوع المياه إلى مكامنها الأولى على نظامَين اثنين، تبعاً لأخْذنا بعين الاعتبار أثر حرارة الأرض الباطنيّة أو إهمالنا له. فإذا لم تتدخّل هذه الأخيرة كانت الأرضُ بمثابة مصفاةٍ هائلة، قد تكون فعّالة أو غير فعّالة: في الحالة الأولى نحصل على المياه الجارية، أمّا في الثّانية فإنّ المياه الشّديدة الثقل تكون قد تحدَّتِ المصفاةَ الطّبيعية، فتكون، من جهةٍ، الأنهارُ والعيون، ومن جهةٍ ثانيةٍ، البحار. أمّا إذا أخذنا في الحسبان عمل حرارة الأرض الباطنية، فإنّ الوضع قد يتجلّى عبر مظهرين متباينين. في الفرضية الأولى يمثّل الماء، بلُغة الكيمياء الحديثة، مزيجاً من عنصرَين، ويتجلّى عمل الحرارة في تأثيرين مختلفين: فيتبخّر أحد العنصرين، ويتّحول الآخر. وفي الفرضية الثّانية يمثّل الماء اتّحاداً جوهريّاً بين عناصر صافية أو عكرة، بعضها قابل للتبخّر وبعضها

---

(1) المسعودي، «مروج الذّهب»، مرجع مذكور، ج. 1، ص ص 126–127.

لا يتبخّر. في الحالة الأولى ينتج الماء المالح من استحالة الماء العذب؛ وفي الحالة الثّانية يكون الماء المالح قد وُجد منذ البداية مع الماء العذب، ولا يعمل التّفاعل الحراريّ سوى على الكشف عنه.

إنّ الحديث عن الزّمن الكونيّ يعني إغفال مآل المياه العذبة، واعتبار مياه البحر وحدها ثابتة نهائيّاً، جامدة كالبحر نفسه، لا يطالُها تغييرٌ. لم يكن إذن بدٌّ، في منظور جامد كهذا، من أن تخلق المياه الجارية معضلةً. ولحلّها ينبغي، في محاولة تفسيرٍ أخرى، إدخال الزّمن المستمرّ، زمن الدّهر الأبديّ: زمن البشر والأنهار. وعليه فنحن إزاءَ نظامَيْن اثنَيْن: أحدهُما بيولوجيّ مثلما أسلفنا، ولا يتطلّب الكثير من التّعليق: فسنكتفي هنا بالإشارة إلى معادلات العذب والخفيف، والمالح والثّقيل، التي تسمح بإقحام الماء ضمن دورة الاجتذاب الحراريّ، سواء أكان صادراً عن الأجسام أو عن الشّمس: تفلت الرّواسب الثقيلة، كالبول والعرق ومياه البحر، من هذا الاجتذاب، بينما تسلك الشّمس مسلكَ آلةِ جسمِ الإنسان، فتغتذي من العناصر اللّطيفة المتضمّنة في الماء، والتي وحدها تحوز من الخفّة ما يكفي لترتفع إلى الشّمس.

هاتان الصّورتان، صورتا ارتفاع الماء العذب إلى الشّمس واغتذاء هذا الجرم السّماويّ منه، تُعرَضان في الفرضية الثّانية، الأكثر تفصيلاً والأشدّ تعقيداً. وتنطوي هذه الفرضيّة على أشياء جمّة، في أوّلها العودة الخالصة إلى الفكرة المشار إليها من قبل في الزمن الكونيّ، ألا وهي فكرة الماء منظوراً إليه باعتباره اتّحاداً. على أنّ الأمر يتمّ هذه المرّة من منظور الزمن المستمرّ. أمّا نظرية اغتذاء الشّمس من الماء، التي تترك مشكلة مصير المياه الجارية معلّقةً، فتلقى، على ما يبدو، تعديلها بنظرية أخرى تستحضر بوضوحٍ دورةَ التّبخّر والتكاثف. إلى هنا يبدو كلّ شيء واضحاً. تبدأ

الصّعاب فقط حين نباشر تدقيق كلّ ذلك. النّقطة الأولى: يصدر الملح عن الأرض، ما يفسّر أنّ المياهَ الجارية، ما إن تبلغ البحر، حتّى تتشبّع، بباعثٍ من الجاذبية المرتبطة بطبيعة المياه السّاكنة نفسها، بالملح الذي تُصدره الأرض. لكن يبدو أنّ تلك المياه لا تنتظر دوماً مرحلة بلوغها البحرَ حتّى تملْح؛ بل يبدأ اكتسابها الملحَ حالَ وصولها إلى سطح الأرض، بينما يسلبها نشاط النّيران الإضافيّ خصائصَها العذبة واللّطيفة. لكن كيف نفسّر، والحالة هذه، عذوبة مياه الأنهار؟ فضلاً عن ذلك، يختلط موضوع المياه العذبة التي ترتفع إلى الشّمس بموضوع آخر يناقضه، ويجعل من تلك المياه وليدةَ تفاعل الهواء والبرد. وأخيراً، كيف نحدّد، حقّاً، البحر؟ يقال لنا إنّه خزّان، هورٌ لا تملؤه مجاري المياه وحدها: ففي أعماق الأرض ومساربها تجري حركة مياه أخرى تُبرِز التّصوّرَ الضّمنيّ لمحيطٍ (أوقيانوس) من المياه العذبة، يوازي محيط المياه المالحة، ويؤمّن التوازن العامّ في أنهار الأرض وجداولها وعيونها جميعها؛ فكأنّ المحيطين آنيتان مستطرقتان[1] تشتغلان على مستوى العالَم.

إنّ هذه التّأملات العلميّة، المستوحاة، بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشر، من أرسطو، لا تُشبع فضولنا. ومع ذلك، ليس ينبغي الاستهانة بها. فهي على الأقلّ تسعى إلى فهم مكانة البحر ضمن دورة حياة الماء: إنّ علماءنا أولئك على دراية بأنّ الغيومَ والأمطار والأنهار والمياه الجوفيّة المالحة تنتمي كلّها إلى كتلة واحدة. وما تبقّى يكمن في لُغزين اثنين: ثمّة من جهةٍ لُغز كميّة المياه البحرية العظيمة، التي تفوق بوضوحٍ كلّ ما عداها من المياه التي نراها على سطح الأرض أو في الجوّ؛ ومن جهة أخرى لغز الملح، هذه

(1) الأواني المستطرقة اسم يستخدم في ميدان العلوم والتكنولوجيا، ويُقصد تلك الأواني أو الحاويات المتّصلة بعضها ببعض، والتي تحوي سائلاً متجانساً عندما يستقرّ يتوازن فيها كلّها عند نفس المستوى.

المادّة العجيبة التي تتكوّن من التّربة والماء، أو لربّما كانت عنصراً مستقلاّ بذاته، عنصراً كان انبثاقُه يشكّل لعلم الطّبيعة في ذلك الزّمن معضلةً. يتماشى جهد العالِم مع الإيعاز الذي تلقّاه كلّ مؤمن في أن يُعمِل بصيرتَه في إدراك البناء المثاليّ للعالَم. لكن ثمّة حالات -مثالها الأبرز اللّجوء إلى نشأة الكون- تبلغ الفطنة البشريّة إزاءها منتهى إمكاناتها، ومسألة البحر إحدى تلك الحالات، فتجنح إلى إمكانٍ آخر: أن تُرجع إلى الله اللّغزَ الذي طرحه عليها سليماً لم يُمَسّ.

أمّا بالنّسبة إلى خريطة البحار، فيتّفق المصنّفون الجغرافيّون على أنّ الأوقيانوس أو البحر المحيط يطوّق الأرض مثل عِقْد أو حلَقة، وعلى أنّ كلّ البحارِ المفتوحة تتّصل به. ويكمن المشكل، كما يقول المقدّسي، في معرفة ما إذا كانت تلك البحار تُلقي بمياهها فيه أم تخرج منه. يميل الإصطخري وابن حوقل، على سبيل المثال، إلى الفرضيّة الثّانية، التي تجعل من بحر الرّوم (البحر الأبيض المتوسّط) والبحر المسمّى بحرَ فارس، «قناتَين» متقابلتين منشوبتين في الأوقيانوس. ويبدي المقدّسي بوضوح تردُّدَه الناجم عن قراءة بعض الكتب، بيد أنّه يميل في النّهاية إلى الحلّ الآخر: أنّ البحار هي للأوقيانوس كالأنهار للبِحار، أي أنّ البحار أنهارٌ تتجمّع وتصبّ في البحر المحيط، بعدما تُضطرّ، مثل نظيراتها ذاتِ المياه الجارية، إلى أن تهبط إلى الجنوب، حيث الأرض أشدّ انخفاضاً، لا بل حتّى أبعدَ من ذلكَ، حيث تغوص اليابسة تحت اللُّجج.

لن أعود إلى الحديث عن الأوقيانوس بحدّ ذاته، لأنّه يعود إلى الأرض كلّها، ولا يمكن معالجته إلّا من هذه الزاوية. لنُشِر فقط إلى أنّه البحرُ المطلق، المظلم، الشّديد الخضرة، والذي لا حياة فيه، حتّى ليُخيَّل إلينا أنّ التمييز الكبير الذي يُقام، على اليابسة، بين المناطق المأهولة (العامرة)

وغير المأهولة (الغامرة)، يُستعاد هنا ضمن منظور أوسع، منظور تصير فيه اليابسة والحياة، التي تنتصر في اليابسة بطريقة أو بأخرى، أقول تصيران نقيض مجال الموت الهائل هذا، السّائل والمالح. ولعلّ الحياة الوحيدة التي يعرفها الأوقيانوس هي حياة الأهوال: حيث الأسماكُ بطولِ «مسيرة أيام»، وحيث يقبع إبليس في سجنه في جزيرة ساه، وحيث قبر سليمان سيّد الجان يُذكِّر بحضورهم في هذه المشهد الذي لا تطأه قدما إنسان.

في جميع الأحوال يظلّ الأوقيانوس، سواء اعتبرناهُ منبع البحار أو مصبّها، متفرّداً عنها، ويرفض المقدّسي أن يَعدَّه منها. لكن كم عدد البحار؟ إنّ الجدل بخصوصها محتدم: يتراوح العدد بين اثنين وسبعة، مع احتساب الأوقيانوس. والرّقم الأخير هو ما يذهب إليه كتابُ «حدود العالم»[1]، الذي يقدّم لنا لوحة مبتسرة لِبحار الأرض، يجعل فيها الأوقيانوس اثنين، أولّهما شرقيّ [الأوقيانوس المشرقيّ أو البحر الأخضر] والثاني غربيّ [الأوقيانوس المغربيّ]. والأوقيانوس الشرقيّ يتّصل به البحر الأعظم، الذي يطابق عموماً المحيط الهنديّ بخُلجانه الخمسة: الخليج البربري (خليج بربرة أو خليج عدن)[2]، وخليج العرب أو خليجَ إيلة أو خليج القُلزم (البحر الأحمر)، وخليج العراق (الخليج العربيّ)، وخليج فارس (بحر عُمان اليوم، شرقيّ مضيق هُرمز)، والخليج الهندويّ (خليج الهند، الجانب الشّرقيّ من بحر عُمان، ويسمّيه الإنجليز «بحر العرب» Arabian Sea). يليه البحر الرّومي (بحر الرّوم، البحر الأبيض المتوسّط)،

(1) «حدود العالم من المشرق إلى المغرب»، لمؤلّف فارسيّ مجهول. انظر «حدود العالم من المشرق إلى المغرب»، مؤلّف مجهول كتبه عام 372 ه، ترجمة (كُتِب عليه: تحقيق) يوسف الهادي، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، 1999.

(2) لدواعٍ منهجيّة معلومة، يستخدم المؤلّف الأسماء القديمة للبحار والبلدان، كما تداولها الجغرافيّون العرب موضوع بحثه، بعضها بقي، وبعضها الآخر اكتسب تسميات جديدة يذكرها المؤلّف أغلب الأحايين بين قوسين. (المراجِع)

وبحر الخزَر (بحر قزوين)، وبحر بنطس (البحر الأسود) المتّصل ببحر الرّوم، وأخيراً بحر خُوارِزم (بحر آرال). وبخلاف ما تقدّم، يناقش المقدّسي[1] العددَ طويلاً مع مُحاورٍ وهميّ، فيقول دون مواربةٍ، وبالرّجوع إلى آيات قرآنيّة، إنّه بعد إمعان النّظر ليسَ ثمّة سوى بحرَيْن اثنين.

لنتوقّف لحظةً عند هذا النّقاش كي نستخلص أهمَّ ما فيه. إنّ القرآن هو المصدر الذي يستمدّ منه المقدّسي العدد المذكور. على أنّ القرآن يقول من جهة: «والبحر يمدُّه من بعده سبعةُ أبحر» (لقمان 27)، ويقول من جهة أخرى: «مرج البحرين يلتقيان» (الرحمن 19). فما المقصود؟ يرى المقدّسي أوّلاً، على طريقته في الفهم، أنّ ألفاظ البحار المذكورة في النّصّين تتعارض من حيث وجود أداة التّعريف (البحر/البحرين) أو انعدامها (سبعة). وبما أنّ القرآن يخاطب العرب بلسانهم، وبالإحالة إلى العالم الذي يعرفونه، فإنّ البحر المذكور في الآية الأولى هو بحر العرب، وكلمة «البحرين» في الآية الثانية تحيل على بحر الرّوم (المتوسّط) والبحر المسمّى الشرقيّ، اللّذين يلتقيان تقريباً عند مستوى برزخ السّويس. أمّا ذكر سبعة أبحر، «فيجوز أن يكون أراد به سبعة من جماعة» [أي ضرباً للمثل]. وإذا ما نحن دفعنا بمبدأ عروبة النّص القرآنيّ إلى مداه الأقصى، فسنقول إنّ البحر المذكور بصيغة المفرد هو البحر الذي يحيط بأرض الحجاز، وإليه سنضيف سبعةً أخرى، يشارُ إليها دائماً بتلك البلدان التي خبرَها العربُ، بغضّ النّظر عن كونها عربيّة أو لا، ألا وهي: بحر القُلزم (منطقة السويس)، وبحر اليمن، وبحر عُمان، وبحر مكران، وبحر كرمان (بين الهند وبلاد فارس) وبحر فارس، وبحر هَجَر (قرب البحرين).

(1) محمّد بن أحمد المقدّسي، «أحسن التّقاسيم في معرفة الأقاليم»، مكتبة مدبولي، الطّبعة الثالثة، 1991. ص 14 وما يليها.

على أنّ مُحاجِجه الوهميّ لا يلبثُ أن ينتقل، مبدّلاً رأيه تماماً، من شبه الجزيرة العربيّة إلى العالم بأكمله، فتظهر في النّقاش بحارُ العالم الأخرى: البحر الميّت، وبحر آرال، وبحر الخزَر، والبحر القسطنطينيّ، وبحر الهند، وبحر الزّنج (السّواحل الأفريقيّة من المحيط الهنديّ)، وأخيراً البحر الشرقيّ. وبالنّسبة إلى البحار الثلاثة الأخيرة، واضحٌ أنّ بالإمكان، وإن لم يذكر المقدّسي ذلك، إلحاقها بالأوقيانوس، المستبعَد لوضعه المتميّز كبحرٍ محيطٍ. كما أنّ بالإمكان جمعها ثلاثتها تحت تسمية البحر الشّرقيّ، الذي يشير إلى أحد البحرَين الأكيدين اللّذين كان يعرفُهما العرب وفيهما يبحرون. أمّا بحر القسطنطينيّة، الذي هو بلا ريبٍ بحر إيجة، فلا يعتبره سوى خليجٍ من خلجان بحر الرّوم. والبحار الثلاثة المتبقيّة ما هي عنده إلّا بحيرات: إذ يقتضي المنطق أنّ اعتبارها بحاراً سيستتبع بالضّرورة أنْ نُدخل كلّ بحيرات بلاد التّرك وفارس وأرمينية وأذربيجان ضمن البحار. خلاصة القول: إنّ البحرَيْن الحقيقيّين الوحيدَيْن، اللّذين يشير إليهما القرآن بأداة التّعريف، واللّذين نعرفُهما فعلاً كبحرَين، هما بحر الرّوم والقسم الغربيّ من بحر الهند.

وثمّة رقم مهمّ آخر: الرّقم خمسة، الموروث عن بطليموس. يحصّله ابن رُسته بأن يضيف إلى البحرين المذكورَين ثلاثة بحارٍ هي: الأوقيانوس[1] والبحر الأسود وبحر الخزر (بحر قزوين). بينما يتوقّف ابن الفقيه عند أربعة: البحر الشرقيّ وبحر الرّوم، وبحر الخزر، والبحر الذي يمتدّ من خوارزم إلى روميّة (روما)، وفيه تقع جزيرة ثولي[2]. ويتردّد المسعودي من

(1) كان العرب يطلقون تسمية الإقيانس أو الأوقيانوس (وكفى) على المحيط الأطلسيّ، سموّه أيضاً البحر الأخضر وبحر الظّلمات. (المُراجِع)

(2) ثولي عند الجغرافيّين العرب، من اليونانيّة القديمة «ثوليه» *Thoúlê* : الاسم الذي وهبه المستكشف الإغريقيّ بيثياس Pythéas، حوالى 320 قبل الميلاد، لجزيرة يقدّمها باعتبارها =

جهته بين الأرقام خمسة وستّة وسبعة، فيتوقّف لحظةً عند الستّة، فيذكر ضمنَها بحر آزوف، ثمّ يخْلص إلى أنّ كلّ تلك البحار متّصلة وما هي إلّا بحرٌ واحدٌ هو الأوقيانوس. أمّا إخوان الصّفا، فيَرون البحارَ في البداية سبعةً، ويبلغون هذا العدد بانتهاج سبيل ابن الفقيه (بحره الرّابع هو بحر الصّقالبة)، ويقسّمون البحر الشرقيّ إلى أربعة بحار: بحر القُلزم وبحر فارس وبحر الهند وبحر الصّين. لكنّهم يتردّدون بدورهم، ثمّ يعودون إلى الرّقم أربعة، مبدّلين بحر الصّقالبة إلى بحر ياجوج وماجوج، ويحذفون بحر الخزر، ثمّ يشطرون البحر الشرقيّ إلى بحرَين، فغرباً بحر الزنج وشرقاً بحر الزّابج، قاصِدينَ بهما بحر أفريقيا الشرقية وبحر جزُر السّوند[1].

ومرّة أخرى يفرض السّؤال نفسه: أيّ عدد هو الصّحيح؟ الله وحده أعلم، بلا أدنى ريب. عدا ذلك فإنّ التقليد المستقى عن الكُتب، سواءً أكان يعود إلى بطليموس أو إلى غيره، يستند إلى اتّساع البحر نفسه، لأنّه لا يمتدّ على مستوى بلدٍ فحسب، وإنّما على مستوى الكرة الأرضيّة بكاملها. فالبحر مثل الأرض مدوّر، ويغطّي خُمسَيْن من مساحتها، ولا يبعد البتّة أكثر من مسيرة خمسة عشر يوماً من أيّة نقطة من نقاط اليابسة. أمام وحش بهذا الحجم، يحار العِلم طبعاً، ولتفادي الضّياع في أرجائه ينبغي الرّجوع سريعاً إلى الآفاق القريبة، فيصير البحر بالنسبة إلى بني البشر هو هذا الذي يتعيّنُ بأسماء البلدان التي يَغمرُها، لا سيّما إذا كانت بُلدانَهم أو كانوا يعرفونها كثيراً لفرط ارتيادهم لها. إنّ أوّل بحار دار الإسلام هو

= آخِر جزر الأرخبيل البريطانيّ، وهو أوّل من تكلّم عنها. لا تسمح تحديداته لها بتعيينها بدقّة، بعضهم يُحِلُّها في غروينلاند، وآخرون في آيسلندة أو إسكندنافيا. وبباعث من موقعها المتطرّف هذا، صار اسمها يدلّ على طرَف العالَم، ويُستخدم أحياناً للدّلالة على أبعد نقطة في القطب الشماليّ. (المُراجِع)

(1) تقع هذه الجزر في المحيط الهادئ قرب مضيق مدغشقر.

قطعاً، وبغضّ النّظر عن تعدّد أسمائه، القسم الغربيّ من المحيط الهنديّ، من أطراف باكستان الحاليّة إلى شرق أفريقيا، مع امتدادَيْه المتمثّلَيْن في البحر الأحمر (بحر القُلزم) والخليج. أمّا البحر الثّاني فهو بحر الرّوم، الذي يُفترض تحديده، من زاوية النظر هذه، تحديداً خاصّاً: لقد استُخدِم اسمه، بدءاً، بالمعنى الضيّق، أي مع إقصاء مَلاحِقِه المتمثّلة في بحر إيجة والمضايق والبحر الأسود وبحر آزوف، التي تشبُّ عن طوق الإسلام؛ بيد أنّ هذا الحوض نفسه شُطِر من بعدُ إلى شطرين، شرقاً وغرباً؛ فيصير بحر دار الإسلام هو جنوب بحر الرّوم، بينما يظلّ بحر الرّوم الشّماليّ معزولاً ويقع خارج نطاق حركتها، فهي تجهله.

لكنْ لنبدأ به. وقبل ذلك، كيف ندعوه؟ سُمّي بحر الشّام، أو البحر الشّاميّ، أو البحر الغربيّ، أو بحر مصر، أو بحر مصر والرّوم (الإمبراطوريّة البيزنطيّة)، وأغلب الأحيان بحر الرّوم وكفى، أو البحر الرّوميّ. وفي هذا إقرارٌ بأنّه يعود إلى آخرينَ، أو على الأقلّ لا يعود بكامله إلى دار الإسلام. أصلُه الأوقيانوس [المحيط الأطلسيّ]، الذي يدعى هنا بحرَ أصنام النّحاس، ويُوسَّع أحياناً إلى ما وراء سواحل إسبانيا والمغرب، فيُعَدّ البحرُ الذي يغمرُها أحدَ خلجان بحر الرّوم. على أنّ الجغرافيّين العرب يعتبرون، إجمالاً، كما نعتبر نحن، أنّ هذا البحر يبدأ من مضيق جبل طارق. فكيف يصفونه بعد ذلك؟ يدرك المقدّسي تماماً أنّه يخرج من المحيط عريضاً، ثمّ يضيق عند صقلية، ثمّ يأتي الحوض الشرقيّ. ويميّز الإصطخريّ وابن حوقل، أحياناً، بحرَيْن متوسّطَين اثنَين، فثمّة بحر المغرب غرباً، وبحز الرّوم شرقاً. بينما يتصوّر مصنّفون آخرون شكلاً أقلّ تقطّعاً وأكثر انتظاماً، لا بل يتوزّع حول محورٍ متناظرٍ، انطلاقاً من الصّورة التي يخلّفُها مضيق جبل طارق: هو أشبه ما يكون بعنق ثمرة

الكرنيب[1]، أو رأسِ مخروطٍ، أو قمّة بناءٍ بيضويّ الشّكل. وفي جميع الأحوال يرى مؤلّفونا، أو على الأقلّ بعضهم، استمراريّةً تمتدّ من جبل طارق حتّى بحر آزوف. على أنّها قد تتعرّض للتحوير أحياناً: إذ يختارُ ابن الفقيه نقطة ارتكازٍ شرقيّة، ويجعل بحر الرّوم يمتدّ، من جهةٍ، حتّى بحر الخزر، ومن جهةٍ أخرى حتّى يبلغ قلب الأوقيانوس. وأكثر من أيّ شيء آخر، تظلّ الأبعاد مدعاةً للشكّ: ذلك أنّ الطول يصير عنده إلى الضِّعف على الأقلّ، لا بل أكثر، فجعل من بحر الرّوم هذا بحراً عظيماً. وبعيداً عن مسألة الأبعاد التي تدعو للشكّ هذه، يظلّ الانطباع بوجود مجمّع مائيّ مغلق بين مضيقَي جبل طارق والقسطنطينيّة: يذكر ابن حوقل، مع بعض الشّكوك بالنّسبة إلى الشّمال، أنّ مسافراً، إنْ هو انطلق من الأندلس، فسيعود إليها بعد أن يكون قد زار بلدان الإسلام وبيزنطة، وأثينا، وقَلّوريّة (كالابريا)، ولومبارديا، وبلاد الفرنجة دون أن يعترض سبيله عائقٌ خلا المضيقَين ومصبّات الأنهار[2].

ولنفحص الآن الأماكن بتفصيل أكثر، من الغرب إلى الشرق. يقع مضيق جبل طارق، أو المضيق باختصار، بين رأس سبارتيل ورأس طرف الغار، المدعوَّين جبَلَيْن، ويسمح برؤية كلتا الضّفّتين معاً. لكن لعلّ المنظر الحقيقيّ هو ذلك الذي ينتمي إلى التاريخ الأسطوريّ، إذ كان البحر يمرّ، عبرَ خلجان كثيرة، تحت قناطر جسرٍ كبيرٍ مبنيٍّ من الطّوب والحجارة. ومع ارتفاع منسوب المياه، اختفى الجسرُ، ووحدهم البحّارة لا يزالون يعرفون إلى اليوم موقعَه. وهناك ذكرى أخرى: ذكرى أعمدة هرقل ومنارة الحجارةِ والنُّحاس، مع النّقوش والتماثيل التي كان يبدو أنّها تقول

(1) الكرنيب أو ثمرة الدُّباء، نباتٌ من فصيلة القرع، يأكل ويُستخدم مجوّفاً للأواني والقناني.

(2) انظر بهذا الصّدد ابن حوقل، أبو القاسم النّصيبي، «كتاب صورة الأرض»، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1992، ص ص 174–175. (المُراجِع)

لكلّ مُقبل على خوض غمار المحيط: هنا نهاية عالم البشر.

وبعدَ ذلك، تتشوّش طوبوغرافية الأماكن، أقلّه من ناحية الشّمال: صحيح أنّ موضع شبه الجزيرة الإيطاليّة من بحر الرّوم كان معروفاً، لكنْ من بعيد جدّاً: إذ يُقال لنا إنّ ثمّة خليجاً يتّجه صوبَ أربونة (نربونة)، وإنّ آخرَ، شديد الطّولِ، يُدعى أدريس أو أدرياس (الأدرياتيكي) ويصعبُ أحياناً تمييزه عن مضيق مسينة، يتّجهُ صوب رومية (روما). ويركّز المصنّفون بعد ذلك على برزخ السّويس، المشحون، كما سبق أن أشرنا إليه، بالحمولات القرآنية، والذي لا يكاد يفصلُ بحر الروم عن البحر الشرقيّ (بحر القُلزم). ولذا يذكرون محاولات قديمة لوصلهما، تحقّق جزء منها، فقلّل من عمليّات المُسافنة[1]، فيما ظلّ الجزء الآخر عبارة عن أمانٍ يُتاق إلى تحقيقها عبرَ النّيل. لكن في نهاية المطاف هُجِرت كلّ هذه المساعي، خوفاً من معاندة الإرادة الإلهية التي وضعت هذا الحاجز (البرزخ)، أو عجزاً أمام العقبة الكبرى التي يفرضها اختلاف مستوى البحرَيْن، إذ بحر الرّوم (الأبيض المتوسّط) أكثر انخفاضاً.

وشمالاً، لا يُفرّق الجغرافيّون بوضوحٍ بين بحر إيجه وبين مشارف القسطنطينيّة، المسربَل وصفُها بالخيال بقدرٍ أو بآخر، ومنطقة المضايق التي لا تنفصل عن ذكرى أولى الحملات الإسلامية وحلم الفتح المستمرّ الذي صار بلا أملٍ. فهنا يبدأ بحرٌ آخرُ، لا تجازف سفن دار الإسلام بخوض غِماره، هو بحر الرّوم، الذي تحدّثنا عنه من قبل. ننوّه فقط بما يلي: أنّه بعد المدينة المنيعة والبوسفور، يأتي البحر الأسود (بحر بنطس، بحر أرمينية أو البحر الأسود)، وملحقُه النّابع من بحر آزوف (بحر مايطس)، يفصل بينهما مضيق كرتش (قناة البونت أو خليج بُنطُس)، ونهراه: دنابه

---

(1) نقل البضائع من سفينة إلى أخرى.

(الدّانوب) ونهر طنايس (الدّون). ويظلّ المشكل الأكبر هو معرفة ما إذا كان بحر آزوف هو الحدّ الأقصى لامتدادات بحر الرّوم، أم أنّه ينفتح، بدوره، على آفاق أخرى. كما سبق أن أشرنا إلى إنّ الخيال يشطّ أحياناً، فيوصلهُ ببحر الخزر. بيد أنّ المسعودي يرفض في النّهاية هذا الرّأي، مُرجعاً اللّبس القائم إلى كون نهر الفولغا (نهر الصّقالبة) يملك فرعَيْن، يصبّ كلّ منهما في أحد البحرَين. لكنّهم يذكرون مصبّاً آخر أكثر غرابة، إذ يقالُ لنا إنّ بحرَ آزوف يتقدّم صوب جزيرة ثولي ومناطق القطب الشماليّ. ولم يبق سوى خطوة لكي يصل، في هذه الأوصاف الخياليّة، إلى الأوقيانوس الذي يحوط، من تلك الجهة أيضاً، الأراضي الغُمر.

وسواءً أكانَ بحر الرّوم ملفوفاً بالأسرار أم لم يكُن، فإنّه يظلّ البحر المحاط بالجبال، لا سيّما في طرفيه عند جبل طارق وامبراطورية الرّوم. فهو يتعارض مع البحر الشرقيّ، بحر السّهوب، ذي السّواحل العامرة المزروعة. مع ذلك علينا أن نذكّر بأنّ الرّوم يظّلون هم أسياد هذا البحر وجُزره وسواحله التي ينزلونها بشكل دوريّ، أقلّه شرقاً: «وقد ألحّ الرّوم في هذا الوقت على سواحل الشّام بالغارة ونواحي مصر، فهم يخطفون مراكبَهم من كلّ أوب، ويأخذونها من كلّ جهة، ولا غيّاث ولا ناصر. ومَن للمسلمين بناظر، والملك فيهم هاملٌ شاغر، والملك جمّاع منّاع، والعالم يسرق ولا يشبع، ويفتي بالباطل على ما يبلع، ولا يخاف معاداً ولا مرجعاً، والفقيه ذئب أدرع، في كلّ بليّة يشرع، وبكلّ ريح يسري ويقلع، والتّاجر فاجرٌ مسقع، لا يَعافُ حراماً ولا مطمعاً، والدّيار والأعشار بيد الأعداء مستسلمة، والأملاك مغتصبة مصطلمة، والأرض من أربابها إلى الله تعالى متظلّمة»[1].

(1) ابن حوقل، «كتاب صورة الأرض»، مرجع مذكور، ص ص 185–186.

وإذ نعبر قناة السّويس نُلفي أنفسنا في البحر الأعظم، البحر الشرقيّ، أو بحر الحبشة، أو بحر الهند، على أنّ التّسمية الأخيرة تخلق نوعاً من اللّبس لأنّها تشير أيضاً، وبأكثر دقّة، إلى ذلك الجزء من بحر الهند الذي يمتدّ شرقَ مضيق هُرمز. ومهما يكن، وأبعد من تواصل السّواحل الإيرانية والهنديّة، وبالرّغم من التضادّ الحاصل بين الطّرفين في ما يخصّ ظروف الملاحة، فإنّ الوحدة التي تميّز هذا الكلّ البحريّ، هذا «الماء الواحد المتّصل»، تظلُّ سارية من دار الإسلام إلى أفريقيا، وإلى الصّين، لا بل حتّى الأوقيانوس. وفي نهاية المطاف فإنّ تقسيم هذا الكلّ البحريّ إلى بحار ثانويّة إنّما يتمّ قياساً إلى البلدان السّاحليّة: خليج إيلة، وبحر القلزم أو بحر جدّة ومصر (البحر الأحمر)، وخليج بربرة أو بحر عدن، وبحر الزنج (السّواحل الشرقية من أفريقيا)، وخليج بحر فارس (الخليج العربيّ)، وبحر الهند أو الخليج الأخضر. وتجدر الإشارة إلى أنّ بحر الهند، الذي أشرنا إلى شكوكنا بخصوص حدوده، كان يزاحمه بحر فارس، الذي كانت تسميته تغطّي مساحةً تمتدّ بعيداً جهة الشّرق، حتّى سرنديب (سيلان). ومن جهة أخرى، في ما وراء سواحل السّند، أي خارج التبعيّة الإسلاميّة، تظهر أسماءٌ أخرى لتعيين هذا البحر الهائل: بحر الآر، وبحر هركند، وبحر كلاه، وبحر سيام[1]، وبحر تشامبا[2]، وأخيراً بحر الصيّن المسمّى أيضاً بحر صنخاي.

إنّ مركز هذا النّسق بأكمله، في نظر الجغرافيّين العرب، هو جزيرة العرب، التي يحصرها البحر الشرقيّ [البحر الأحمر] بين اثنين من خلجانه، ويمنحها موقعَها الجغرافيّ، وكذلك تسميتها «جزيرة». وبالمقابل، تمنح

(1) الاسم القديم لتايلاند.

(2) تقع في فيتنام حاليّاً.

هذه الأرض البحرَ على الخريطة شكلَ هلالٍ أو طائرٍ منقارُه بالسّويس، وعنقه ملتفٌّ حولَ الجزيرة العربيّة، وجسمُه وذيله يمتدّان من أفريقيا إلى الشرق الأقصى. وعلى كلّ حال، إنّ الطواف البحريّ حول شبه الجزيرة هو الذي يوحي بلوحة أشهر الأماكن في هذا البحر؛ ففي أعلى هذه المنطقة على السّفن أن تهجر البحر وتسلك جُبَيلان، «هاوية بحر القلزم»، لكي تُخاتلَ التيّار؛ ثمّ رأس شبه جزيرة سيناء، فمضايق تيران (فاران): وفي هذا الموضع تهبّ الرّياح من خليجَي السويس والعقَبة (إيلة) فتحطّم السّفن أو تعيق تقدّمها لفترة. وهو مكانٌ محمّلٌ بالإحالات التّاريخية، لأنّه المكان الذي شهدَ [على ما يقالُ] غرقَ فرعون حينَ لاحق بني إسرائيل. وفي ما وراء ذلك، يبدأ البحر الحقّيقيّ، الممتدّ كالوادي، لكنّه وادٍ حافلٌ بالجبال التي تعترضُ البحارةَ في شكل جزُرٍ وصخور بحريّة، فتضطرّهم إلى اتّخاذ الحيطة ودوامِ الحذر. أمّا مضيق المَنْدَم (باب المندب)، أو الدّوارج، فيسمح بالمرور إلى عرض البحر، المظلم من فرطِ عمقِه، بلججه الهائلة كالجبال. لكن هل هو البحر فعلاً، أم أنّنا نكون بلغنا هنا الأوقيانوس، بحرَ الظّلُماتِ، حيثُ تنتصبُ، مثلَ بُرجٍ، جزيرةُ سقطرى المرعبة التي كانت وكراً لسفُن القراصنة الكبيرة؟ لا أوضح من التّباين القائم بين هذا الامتداد البحريّ العظيم الذي تلفح أمواجُه الشواطئ الجنوبية لشبه الجزيرة العربية، «واللّسانَين» المائيَّين اللّذين يلثمان شواطئها الأخرى. إنّهما معروفان تماماً، يُرتادان كلّ يوم، ومألوفان. ذلك أنّ بحر فارس يطابق من نواحٍ كثيرةٍ صنوَه الغربيّ: فله نفس الصّعاب المرتبطة بشدّة التّيار وضآلة العمق، لا سيّما في مشارف العراق، ونفس تشكيلة السّواحل التي تقترب أو تبتعد. والأماكن الشّهيرة هنا هي مضيق هرمز والخليج الذي تركن المدينةُ في عمقه، ثمّ جبالُ قلعة ابن عمارة الوعرةُ

التي تراقب مرور السّفن وتجبي عشورها، وأخيراً أنحاء الخليج القصوى حيثُ مغاصات اللؤلؤ وأخطارُ الملاحة التي أسلفنا ذكرها.

إنّ الصورةَ العامّة للمشهد هي صورة بحرٍ مياهه رائعةُ الصّفاء، تحفُّهُ مفاوز حارقةٌ ومقفرة وشديدة التّباعد، بها العديد من الخلجان والشّعَب الحادّة. والسّمَتان الأخيرتان هما ما يميّزه عن بحر الرّوم، الذي يُنظرُ إليه، كما قلنا من قبلُ، باعتباره خطاً مستقيماً يمرّ خلَال الشواطئ العامرة المزروعة. ثمّ إنّ البحر الشرقيّ هو بحرُ اللّؤلؤ، بينما المرجان حكرٌ على بحر الرّوم. ولهذا البحر أيضاً مدّ وجزر لا نظيرَ لهما في الجانب الآخر من برزخ السّويس. ثمّ أخيراً هو البحر المفضّل للملاحة، تشهدُ فيه حركةً مكثّفةً على الرّغم ممّا تواجهه من عوائق.

أمّا بحر الخزر فهو مجمّع ماءٍ مغلق: وقد ذكرنا من قبلُ أنّ نظرية اتّصاله ببحر آزوف قد رُفضت في نهاية المطاف. إنّ جغرافياً رحاّلةً مثل المقدّسي لا يطرح المسألة أصلاً. بيد أنّ للقطب الشّماليّ من التأثير على المخيّلة ما جعلهم يُعِيرون بحرَ الخزر اتّصالاً مباشراً بالأوقيانوس، خلافاً لما قالوه عن علاقته ببحر آزوف. عدا ذلك، فسواء أكان بحراً أو بحيرة، يستمدّ بحر الخزر هذا أسماءه من البلدان أو الشّعوب أو المدن المستقرّة على شطآنه: شمالاً الخزرُ، وغرباً باب الأبواب (دربند)، وجنوباً جيلان ودَيلم وطبرستان وجرجان، وأخيراً، وبصفةٍ عامّة، غير العرب، أو الأعاجم. ويظهرُ أيضاً بحر خراسان، الذي يقع في موضع أبعد بكثيرٍ، لكنّ المسعودي يبرّر مثوله هنا بكونه يتّصل بخوارزم، التي تعتبر طبعاً –وإن لم يذكر المسعودي ذلك– أحد البلدان الواقعة على ساحله. وهذا التّفسير غير مقنعٍ البتّة، لأنّ بُعدَ خوارزم عن بحر الخزر لا يقلّ عن بُعد خراسان عنه، ثمّ إنّ خوارزم تخلع اسمَها على «بحرِها»

الخاصّ، نقصد بحرَ آرال. ولن نضيف سوى أنّنا نخشى أن يكون حصلَ التباسٌ بين البحرَيْن، قد تكون سهّلته تعرّجات نهر آموداريا (جيحون) في مجراه السّفليّ.

واعتماداً على النّصوص الجغرافيّة، ودون الرّجوع إلى الواقع الذي لا تخالفه تلك النّصوص كثيراً، يمكن أن نميّز في اتّجاه أو آخر بَحرَيْ خزر اثنَيْن: فشمالاً بحرُ الأراضي المنبسطة، وجنوباً بحر ترتطم مياهه بسفح الحاجز الجبليّ المهيمِن على المشهد السّاحليّ بأكملِه، الذي يغزوه البعوض في بعض المواضع. وإذا ما شطرنا البحر بخطٍّ قُطريّ يمتدّ من الشمال الغربيّ إلى الجنوب الشرقيّ، حصلنا على خريطة يضمّ يسارها السّواحلَ العامرة بمزارعها وقراها، وهذا هو بحر خزر دار الإسلام. أمّا يمينها فليس فيه سوى الفيافي القاحلة التي لا يعبرها إلّا خزرُ نهرِ الفولغا، ولا يسكنها، في أفضل الأحوال، غير مجموعات من أتراك الأوغُوز (أو الغُزّ) المنبوذين من قبل عشيرتهم. ومع ذلك يشكّل المجموع بحراً واحداً، يتميّز بخصائص محدّدة: ففي حوضه الواسع، الذي يتباين عمقه بشكلٍ ملحوظٍ، يستقبل أنهاراً كبيرة عذبة الماء، هي الفولغا والكرّ، وهذا الأخير ينضمّ إليه نهر آراكس، بالإضافة إلى كلّ الأنهار النّازلة من الجبال الجنوبية. كان يمكن إذن أن يشكّل بحر الخزر بحيرةً أسوة بباقي البحيرات، لكنّ سوء تربتِه يُحيل مياهَه مالحة. إنّه بحر مظلم وعكِر، قعره طينيّ وكتلة مياهه منبسطة ولا تعرفّ المدّ والجزر، لكنّ له سطحاً راجفاً، تتراقص فيه الألوان، ومتقلّباً أحياناً على نحوٍ مرعب. والملاحة، التي تنشط به كثيراً، وبخاصّةٍ انطلاقاً من ميناء أبسكون الجنوبيّ، خطيرةٌ، وتلزم بسُفن واسعة، مسمّرة ومطليّة بالقار. وخلاصة القول إنّه بحرٌ غير مضيافٍ: لا جُزر فيه، وإن وُجِدت فلا تكون مأهولةً بغير الوحوش، ولا تنبت على

أرضها إلّا الفوّة[1] التي يأتي في طلبها النّاسُ من السّواحل. وتظلّ ثروته الفعليّة المؤكّدة والدّائمة هيَ السّمك. أي أنّه لا تُجنى في سواحله تلك العجائب التي تجود بها سواحلُ أخرى: اللؤلؤ والمرجان والعنبر. ثمّ إنّ أحد أنواع أسماكه، وهو سمك التّنين الشّهير، مرعبٌ حقّاً.

ولنختم رحلتنا البحريّة بسُرعةٍ بالتّعريج على بحر آرال، المسمّى أيضاً بحرَ خوارزم، وبحر كردر، وبحر جيحون. إنّه مغلقٌ تماماً، ويُعَدّ بُحيرة أكثر منه بحراً (وبالفعل يُطلق عليه أغلب الأحيان اسم «بحيرة»)، لكنّها بحيرةٌ هائلةٌ، تغذّيها مياه نهرَي آسية الوسطى العظيمَين، جيحون (آموداريا) وسيحون (سِرداريا). يقع هذا البحر وسطَ سهوب ترعى فيها قطعانُ البدو الغُزّ. سواحله غير مزروعةٍ سوى من ناحية الجنوب، وفي أعلى مصبّ جيحون، حيث تقع واحة خوارزم التي تمنحه اسمَه. ولا يكمن اللّغزُ العظيم هنا في البرد الذي يمكنُ أن يستمرّ حتّى الصّيف، مع كتل الجليد التي تبقى وسط أدغال القصب، بقدر ما يكمن في شدّة ملوحة مياهه وثبات كميّة مائه، مع أنّه يصبّ فيه نهران عظيمان مقارنةً بأبعاده، وإن تكن هذه الأبعاد عظيمة كما أسلفنا. وذلك ما يعزّز فرضيّة اتّصالٍ، باطنيّ هذه المرّة، بينه وبين بحر الخزر.

هكذا كان البحرُ، وهكذا كانت بحارُ العالم الإسلاميّ، عند مشارف القرن الحادي عشر الميلاديّ. إنّه في جميع الأحوال عالمٌ آخرُ؛ عالمٌ له، كما يقول الجغرافيّون العرب، جباله ووديانه ووحيشُه ونباته، باختصار: له حياتُه الخاصّة. عالمٌ مزدوج بالنّسبة إلى هذه الجغرافية الأرضية، فهو إمّا أَلوفٌ وإمّا رهيبٌ: ألوفٌ إن جاور الأرض الآمنة، ورهيبٌ إن انفتح على الامتداد الشّاسع. لكنّه أيضاً عالمٌ فريدٌ: عالمُ الحدود القصوى، عالمٌ خاضع

---

(1) نباتٌ معمّر تُستخرج منه مادةٌ صبغيّة حمراء.

لقانون الافتراس الكبير الذي لا هوادة فيه؛ ذلك القانون الذي يبلغ هنا مدى رعبِه المطلقَ، إذ هو يسري بين أفراد النّوع الواحد، لا بل حتّى داخل العائلة الواحدة نفسها. وليس إبليس ببعيدٍ: فحتّى وإن كان سجين إحدى الجزر الواقعة في الطرف الآخر من البحر، ربّما كان، في نهاية المطاف، هو من يسود عالم الأعماق. والله؟ لا ريبَ في أنّ كلّ ما سبق: البحر ومخلوقاته وقوانينه، وحتّى الشّيطان المحبوس والحاضر في آنٍ معاً، أقولُ لا ريب أنّ كلّ هذه الأشياء هي من صميم النّظام الكونيّ الذي يملك الله وحدَه مفاتيحه. فللّه وحده يتّجه نظر النّوتيّ وترتفع صلواته ما إن تهبّ رياحٌ شديدة أو تشتدّ العاصفةُ، أو يظهر وحش البحار، أي باختصارٍ: ما إن تتجلّى تلك القوى التي تكشف عن الهاوية. ليس البحر العميق هو ما يمكن للإنسان أن يدّعيَ معرفته وترويضه. فهو لا يكاد يناوشه لكي يجعل منه، حسبَ مشيئة الله، عالَمَ الصّيد الذي يُطعمُه. إنّ البحرَ الذي يصطفيه الإنسانُ هو هذا الذي يغمرُ اليابسةَ، وحين تغيبُ تلك اليابسة عن ناظرَيه، يبقى له على الأقلّ البحر تحتَ السّماء، تلك السّماء التي ينشدُ فيها الغوثَ الدّائم والأعلى، غوثَ بارئه.

3- الجبل والجبال

جبلٌ أم كتلة جبليّة؟

تسمح لنا قراءةُ أعمال الجغرافيّين العرب بين القرنين التّاسع والعاشر الميلاديّين (الثالث والرّابع الهجريّين) بتحديد خريطة الجبال الرّئيسيّة في بلدان العالم الإسلامي، أقلّه تحديداً موجزاً. لكن ما إن نحدّد المواقع حتّى يتعيّن علينا أن نتوقّف عندها ونحاول الإجابة على سؤالٍ آخر لا يتعلّق بمكان الجبال وإنّما بماهيّتها. قد يحسب البعض أنّها قائمة بوضوحٍ، وأنّنا نسرف في الانشغال بها. لكن من يحملُ وزرَ الخطأِ، إن كان ثمّةَ خطأٌ؟ فالمصنّفون الجغرافيّون، وليس نحن، هم من يضعون الجبلَ في صدارة المشهد كلّما أمكنهم ذلك. ولئن قاموا بذلك، أفلَيس دافعهم إليهِ كونهم مسلمين ورعين متشبّعين بالنّص القرآنيّ، ويرونَ في الجبل دليلاً جليّاً على أنّ الله هو مَن سوّى الأرضَ؟

إنّه لدليلٌ بديهيّ، وبارز للعيان بلا ريب. ولنذكّرْ هنا بما قاله الجاحظ: «ولَو استوتِ الأمور بَطلَ التمييزُ(...) ولو كان الأمرُ على ما يشتهيه الغَرير والجاهلُ بعواقب الأمور، لبطلَ النّظرُ (...) ولعَدِمت الأشياءُ حظوظَها وحقوقَها. فسُبحان من جعل منافعَها نعمةً، ومضارّها ترجع إلى أعظم المنافع، وقسّمها بين مُلِذٍّ ومُؤلم، وبين مؤنِسٍ ومُوحش، وبين صَغيرٍ حقير، وجليلٍ كبير(...) وجعل في الجميع تمامَ المصلحة، وباجتماعها تتمُّ النعمةُ، وفي بطلانِ واحدٍ منها بطلان الجميع، قياساً

قائماً وبرهاناً واضحاً. فإنّ الجميع إنّما هو واحدٌ ضُمَّ إلى واحدٍ، وواحدٌ ضُمَّ إليهما[1]»؛ إلى أن يقولَ: «ألا ترى أنّ الجبلَ ليسَ بأدلّ على الله تعالى من الحصاة، وليس الطّاووسُ المستحسنُ بأدلَّ على الله تعالى من الخنزير المستقبح. والنّارُ والثّلج وإن اختلفا في جِهة البرودة والسُّخونة، فإنّهما لم يختلفا في جهة البرهان والدّلالة[2]». هكذا نرى كيفّ أنّ تدليل الجاحظ يصبو إلى أن يساوي بين المخلوقات جميعها في كتلة وحيدة، هي الخلق تحديداً، بيد أنّه خلقٌ يُحدَّد انطلاقاً من وظيفة موحّدة، هي وظيفة البرهنة على وجود الخالق. إنّ درجات الاختلاف من حيث الحجم والقيمة لا جدال فيها في حدّ ذاتها: ذلك أنّه لا أحد سينكر أنّ الجبلَ أعظم من الحصاة، ولا أنّ الطّاووسَ أجمل من الخنزير المستقبح. ما يمكن الاعتراض عليه [بالمقابل] هو رفع هذه المقولات إلى مرتبة البرهان الأنطولوجيّ، أي بعبارة أخرى: استخدامها لإسباغ صفة كمّية أو مراتبيّة على وجودٍ مطلقٍ أو تحديدِ مراتبِه. لا يعارض الجاحظُ إذن الحسّ المشترك، وإنّما ينوي فقط وضعه في موضعه. ولكونه ثابتاً على مذهب الاعتزال، فإنّه يُخضع النّصَّ القرآنيّ لتحويرٍ مُعَقلِنٍ، يُبرز عبرَه الأرضَ كلَّها انطلاقاً من عناصرَ مختارةٍ يجعلها بمثابة رموز تهدف إلى إيصال المعنى لأكبر عدد ممكن من الأفهام: ليست الجبالُ، شأنها شأن البحار والأنهار والرّياح أو الماء النازل من السّماء، سوى علامات تشير إلى استخلاف الإنسانِ على الأرض. وأحيل بهذا الصّدد على هذه الآيات من «سورة النّمل» التي تبدو لنا قاطعة الدلالة: «أَمَّن جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَاراً وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَاراً وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزاً أَإِلَهٌ مَّعَ اللهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (61)

---

(1) الجاحظ، «كتاب الحيوان»، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، الطّبعة الثّانية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابلي الحلبي وأولاده بمصر، الجزء الأوّل، ص ص 205 و206.

(2) نفسه، ص 206.

أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللهِ قَلِيلاً ما تَذَكَّرُونَ (62) أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَن يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللهِ تَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (63) أَمَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (64)».

لا شأن لجغرّافيّينا بهذه اللّطائف التي هي خاصّةُ الفلاسفة، ولا يشغل الواحد منهم باله بفحص ما إذا كان فكرُه قد انحرف وتحوّل إلى ضربٍ من العموميّات المؤسَّسة على استعمالٍ سيّئ للحسّ المشترك. فهم يتشبّثون بهذا الحسّ، لا بل ينغرسون فيه، آخذين الجبل، ببساطة، كما هو، أي باعتباره، حسبَ منطوق النّص القرآنيّ نفسه، علامةً واضحة على إرادة الله في الأرض. والبناء النّظريّ الوحيد الذي توصّلوا إليه –والحديث هنا عن بعضهم فقط– هو ذلك الذي يتصوّر وجود معمارٍ شاملٍ، أي وجودَ نسقٍ كونيٍّ من الجبال التي تغطّي الأرض بكاملها حسبَ تدابير القدر. عدا ذلك، فإنّ الجبل، باعتباره حقّاً علامة إلهيّة، يفرض بلا ريبٍ أن نتحدّث عنه كلّما ظهر في الصورة: إنّ الجبالَ جليّةٌ، لا ريب في ذلك، ولكنّ وجودها الجليَّ ذاك ليس سوى دليلٍ على الحضور الدائم للإرادة الإلهية؛ إذ ليس ثمّة أدنى شكّ في أنّها ينبغي أن تعكس عظمةَ خالقِها وقوّته: عظيمٌ، مهيبٌ، منيعٌ، مهولٌ، تلك هي النعوت التي ما تفتأ تتردّد في نصوصنا، شأنها شأن العديد من الابتهالات التي تمجّد الخالق.

ثمّة بالطّبع [في هذه النّصوص] جبال متواضعة، لكنّها قليلة جداً! أقصد أنّه، في هذا التواتر العنيد لكلمة «جبل»، من مدينة إلى مدينة، ومن مقاطعة إلى أخرى، ومن إقليم إلى آخر، غالباً ما يغيب نعتٌ يصف الجبل، وأنّ احتمال أن يكون الجبل صغيراً يظلّ قائماً بطبيعة الحال. لكن لَمْ لا

نصادفُ العكس؟ على كلّ حال، إنّ الواقع ليفرض هنا نفسه: فالجبل المتواضع، الذي يشار إليه صراحةً باعتباره كذلك، هو ظاهرةٌ نادرةٌ جدّاً، بالمقارنة بالجبل العظيم، الجبل الحقيقيّ، كما سنرى. وإذا لم أكن مخطئاً، فإنّي أحصيت، إجمالاً، عند ابن حوقل والمقدّسي، ستّ صيَغٍ واضحة أو سبعاً، تشير بما لا يقبل اللّبس إلى تضاريس غير ذات بالٍ، من أمثال: «جبل صغير»، و«جبل غير سامق»، و«جبل ليس بالكبير الطّويل».

لكن ما الذي تنطوي عليه هذه النعوت في واقع الأمر؟ لقد قيل النعتُ الأخير في حقّ جبل من جبال صحراء فارس، جبل يبلغ محيط سفحه فرسخَين، أي أنّ قُطره يفوق بقليل ثلاثة كيلومترات ونصف: وعلينا الإقرار بأنّها أبعاد ليست غير ذات شأن. أَبِالارتفاع إذن تُقاس الجبال، تماماً كما هو الشّأن عندنا؟ إلّا أنّ ابن حوقل يطلق تسمية «جبل»، ودون أن يلحق به النّعت «صغير»، على ربوة لا يتعدّى علوّها خمسين قامةً. يمكن أن نفكّر في هذه الحالة أنّ الجبل يعوّض بروعة موقعه عمّا يخسره من جلالٍ في افتقاره إلى الضّخامة: فالجبل المعنيّ هنا يُشرف بالفعل على نهر دجلة. ويردّد المقدّسي ما سبق حين يتحدّث عن «جبل صغير»، لكنّه، كما يوضّح، يطلّ على البحر الميّت. غير أنّ ابن حوقل يبدو أنّه يقيم علاقة تناسب عكسيّ بين الانقطاع والعلوّ، كما في معالجته جبل سبلان في أذربيجان: فلئن كان جبل دنباوند يبدو أعلى منه، فلأنّ قمّته ترتفع في وسط الجبال المتراصّة حوله، فهو يرتفع حقّاً «أعلى منها»، ولا يقف على حدة.

يؤكّد هذا التّردّد ما نستشفّه عن طريق إحصاء بسيط من ندرةِ وجودِ تعبيرٍ يزعم ربطَ الجبل بصفات الصّغر والضآلة والقِصر والضمور وما إليها، أو من شكّ في مثْل هذا التّعبير أو ضعف انسجامه، لا بل استحالته.

ويلجأ مؤلّفونا إلى ألفاظ أخرى للدّلالة على ما كان مجرّد نتوء، أي ما ارتفعَ قليلاً عمّا يجاوره من الأرض: فيقولون نَشَزٌ ونَشزةٌ لِما نتأ وبرز من الأرض[1]، والحَزْنُ لما غلُظ من الأرض وخَشُنَ[2]، والنَّدَرة[3]، والجُرف والشَّرفُ وهو الموضع العالي من الأرض[4]، ثمّ في المقام الأخير: الرّبوة أو الرّابية والتّل التي تستعمل سواءً للدّلالة على المرتفعات الطبيعية أو تلك التلال التي يدعوها الأركيولوجيّون اصطناعيّةً[5]. إنّ التّمييز إذن قائم بالفعل بين أشباه المرتفعات وبين الجبال الحقيقيّة: فإحدى المدن، على سبيل المثال، لها مدخل يسمّى باب الجبل، وأخرى لها مدخل يسمّى باب التلّ. وفي منطقة السهوب العربيّة تلالٌ ولكن ما من جبال، وهناك بلدان فيها تلالٌ وجبال. ويحدثُ أن يكون التلّ، مع المنحدرات والمنخفضات والتموجات، جزءاً من المكان الوحيد الذي يستحقّ تسمية جبل داخل تلك المجموعة من التضاريس. نرى إذن أنّ العلاقة واضحةٌ بين الصّغير والكبير، وبين الأدنى والأقصى، وبين الجزء والكلّ. وليس ينبغي أن نخطئ، فالجبل هو الذي يلعب هنا دور المرجع: فبقدر ما سعينا، قبل قليل، إلى جذب تلك الآكام نحو الأسفل، تسعى هي جاهدةً إلى أن تشبّ عن طوقها: ربوة كبيرة، تلٌّ مرتفع، أكمة أو حدْبة تشرف على

(1) من هنا دلالة النّشوز باعتباره خروجاً عن حال الاستواء، فالنّاشز من الأرض ما جاوز المستوى، ومن النّساء ما استعصت وتمرّدت على زوجها، ومن الأنغام ما خرجت عن نظام اللّحن.

(2) كثُرت حجارتُه (قاموس «مختار الصّحاح»).

(3) من نَدَر إذا خرج عن سواه وبرز.

(4) جاء في «تاج العروس»: «الشَّرَفُ مُحَرَّكَةً: الْعُلُوُّ والمَكانُ الْعَالِي، نَقَلَهُ الجَوْهَرِيُّ وأَنْشَدَ: «آتِي النَّدِيَّ فلا يُقرَّبُ مَجْلِسِي/ وأَقُودُ لِلشَّرَفِ الرَّفِيعِ حِمَارِي»، يقول: إنِّي خَرِفْتُ فلا يُنْتفعُ برَأْيِي وكبِرْتُ فلا أَسْتَطِيعُ أنْ أَرْكَبَ مِنَ الأَرْضِ حِمَارِي إلّا مِن مَكانٍ عَالٍ.»

(5) Tell وتعني عند الأركيولوجيين الهضبات التي لم تنشأ طبيعياً وإنّما بفعل أنشطة البشر التي تؤدّي إلى تراكم مواد معيّنة في مكانٍ ما طيلة فترةٍ زمنية.

مجرىً مائيّ أو عين، حتّى نبلغ هذا الوصف الذي يُثنى به على هذا التّل أو ذلك الكثيب: «إنّه عظيم كالجبل». أجل، كلّ القرائن تشير هنا إلى أنّ النقطة المرجعية لم توضع في منتصف سلّم القياس، وإنّما وُضعت أعلاهُ، هناك حيث عيّنَها الله. وإنّ ذكر «الجبل» يعني تأكيد الضخامة والكمال والعِظَم. وبوسع الرّبوة أن تتخّذ أحياناً مظهر الجبل، لكنّ العكس غير ممكن؛ الرّبوة إذن شيء آخر، له اسم محدّد أو بالأحرى أسماء عديدة تشهد كثرتها على اضطراب وضعها بمقابل الجبل، الأعظم والأوحد. وأخيراً، حتّى في حال خضوعها لمقارنةٍ بالجبل ترفع من مقامها، فإنّها تظلّ، مع احترام مشيئة الخالق، جبلاً ناقصاً في أفضل الأحوال.

لذا لا يوصف الجبل بالعظيم: فهذا أمرٌ مفروغٌ منه. لكن تُختار له نعوت تتّسم بالغلوّ ويكدّسها المؤلّفون بطيبة خاطر ما إن يسمح المشهد بذلك. فهي لا تنوّه بكِبَر الجبل، وإنّما بضخامته. لا بعلوّه فحسب وإنّما أيضاً بسُموقه. ولا بوعورته فحسب، وإنّما أيضاً بمناعة صخوره المكدّسة أو جدرانه الملساء، وامتناع معاقله وحصانتها. تستدعي النعوت السّابقة نعوتاً أخرى بفضلها تنبعث الحياة في الجبل، لا بل حتّى تجعله يساهم في حياة البشر: فالعلوّ والشّساعة قد يصيران علامة ازدهارٍ نشيطٍ، أو بالمقابل علامةَ توحّش وإباء، أو عبوس.

وهذه المرّة تتحدّث الأرقام. فالفرسخان اللّذان ذكرناهما أعلاه بخصوص محيط السّفح، يرتفعان الآن في الأجواء، لتعيين المسافة من سفح جبل ماردين إلى قمّته. وإذا ما أردنا البقاء في الإطار ذاته، ذكرنا جبل دنباوند، وهنا ينبغي أن ندفع بالأرقام حتّى أربعة فراسخ لكي نصِف علوّ هذا الجبل العملاق. وفي كِرمان تمتدّ جبال المعادن على مرحلتَين، وجبل نفوسة على مسيرة ثلاثة أيّام. وثمّة رقمان قياسيّان بهذا الصدد:

إذ يغطّي جزءٌ من مرتفعات بُتم، في البلد المسمّى جان، ما يقرب من ثلاثينَ فرسخاً، أي بالجملة، ما يعادل في الواقع مساحة السّلسلة الجبلية بأكملها. أمّا الرّقم القياسيّ الثّاني، فهو ذلك الذي يقدّمه المقدّسي حين يضخّم جبلاً قرب أردبيل، ليجعله يغطي مائة وأربعين فرسخاً، أي ما يعادل ثمانمائة كيلومتراً تقريباً: ونجد منذ البداية حرجاً في استيعاب إمكان وجود سلسلة جبلية بإقليم أذربيجان تمتدّ بهذا القدر، في خطّ متّصل. فماذا لو كان المقصود، وهو ما أخشاه، هو جبلُ سَبلان الذي نعلم أنّه يمتدّ ثلاثة فراسخ، لا أقلّ ولا أكثر، لا سيّما وأنّه منقطع تماماً عن أيّ مرتفع آخر؟ لا ريب في أنّ المدافعين عن المقدّسي، وأنا منهم، الذين يعرفون كم هو جادّ ومدقّق، قد يفترضون شروداً عارضاً جعله يخلط جبل سبلان وجبال القوقاز غير البعيدة عنه؛ أو من يعلم، قد يكون الأمر وليد خيال ناسخ النصّ. لكنه أمر غير ذي شأنٍ: فإذا ما كانت المبالغة تبلغ هنا مداها، فإنّ الأمر يتوافق مع الفرضية الذّائعة التي تقول إنّنا لا نُقرض إلّا الأغنياء، وأذكّر بأنّ الجبل لا يمكن أن يُشدَّ إلّا نحو الأعلى.

نحو الأعلى، وأيضاً نحو التّراصّ. فإذا ما كانت الجبال، كما رأينا، تتكوّن، مبدئيّاً وفي الواقع، من التشعّبات، التي قد تكون أحياناً بلا نهاية، فإنّ المشهد الكلّيّ، مع ذلك، لا يُهمَل البتّة لصالح التّفاصيل الجزئيّة بمفردها. فالجغرافيّون العرب يدركون الجبل في كليّته، على مستوى العالم، أو على مستوى هذا البلد أو ذاك، وحتّى في امتداداته: فالتجزّؤ والتّوزّع لا يعنيان التّمزّق أو الانشطار، وإنّما يشيران إلى بناء مُتراتب، أو إلى منظومة متلاحمة إذا ما فضّلنا هذا التّعبير. أعلم جيّداً أنّ ابن حوقل يكرّر كلام الإصطخريّ، إذ يكتب بخصوص منطقة الحِجْر بشبه الجزيرة العربيّة: «وهي جبالٌ في العيان متّصلةٌ، حتّى إذا توسّطت

كانت كلّ قُطعة منها قائمة بذاتها، يطوف بكلّ قطعة منها الطائفُ»[1].

وفي موضعٍ آخر، بخصوص البلاد الواقعة شرقَ سمرقند: «بهذا المكان تنفسخ الجبال وتظهر الأراضي التي يمكن فيها الزّرعُ وجريُ الأنهار[2]». على أنّنا ينبغي أن نلاحظ أنّ انقسام الجبل ذاك لم يُذكر بوضوح سوى مرّتين، وأنّ كلمة «قُطعة» [من الاقتطاع]، المنظور إليها باعتبارها قِطعةً من المجموع، لا تظهر في كلّ تلك النّصوص سوى مرّة واحدة، ما دام ابن حوقل يكرّرها عن الإصطخريّ. ما يعني أنّ الجبل، على الرّغم من تشعّباته المعروفة والمفصّلة، يظلّ دائماً مُدرَكاً ككلٍّ لا يتجزّأ: ذلك، على كلّ حالٍ، هو الوضع الغالب، لدرجة يمكن معها الإشارة إلى الحالات التي تشذّ عن القاعدة.

ويعمل هذا التّراصّ على مُفاقمة الانطباع بالعلوّ: وهو ما يشير إليه ابن حوقل بوضوح، ويعدّه بديهيّاً. بيد أنّ الكتلةَ المتراصّة تعملُ أيضاً على زيادة الانطباع بوجود حاجزٍ: ومثلُ ذلك حالُ المناطق التي تفصل ساحل سِرْت عن الصّحراء؛ أو بأكثر وضوحاً، حالُ طرطوس التي تفصلها سلسلةُ جبال اللّكام عن عتبات ثغور بيزنطة. وفي مناسبات أخرى، تكون عبارات الاجتياح والهيمنة والإحاطة هيَ ما يُترجِم، على الأرضِ، أهميّةَ الجبل. فمن البلدان التي تعرّضت للاجتياح، لا بل للغمر، صقلية وفارس، والمرتفعات التي تحفّ ضفاف بحر قزوين أو في شمالِ شرقِ العالم الإسلاميّ، ثمّ هذه المناطق من إيران التي يُخلع عليها اسمُ: **الجبال**.

---

(1) ابن حوقل، «صورة الأرض»، مرجع مذكور، ص 39. وقبله «كتاب «مسالك الممالك» لأبي اسحق إبراهيم بن محمّد الفارسي الإصطخري المعروف بالكرخي، وهو معوّل على كتاب «صور الأقاليم» للشيخ أبي زيد أحمد بن سهل البلخي»، بريل، ليدن، هولندا، 1870، ص 19.

(2) ابن حوقل، مرجع مذكور، ص 408.

وبالنّسبة إلى البلدان المهيمَن عليها، يمكن أن نضيف إلى ما سبق ذكره من بلدانٍ، لا على التّعيين، إحدى مدن خوارزم أو فارس. وبالنّسبة إلى البلدان المحاطَة يمكن أن نذكر، لا على التّعيين أيضاً، ميناء وهران، وغوطة دمشق وشتّى مُدن الدّيلم التي يُذكرُ تحديداً أنّ الجبال تحوطها مثل قوسٍ، وأيضاً إحدى المناطق النائية من صحراء فارس، حيث يمكن أن يخالَ المرءُ نفسَه، بالفعل، «محاطاً بسورٍ». ويكاد لا يعود بوسع المرء أن يعرف ما إذا ما كان عليه أن يستعمل صيغة الجمع أم صيغة المفرد، أثناء الحديث عن تلك الكتلة: على كلّ حال، أذكر أنّ الصيغة الأخيرة (جبل) هي ما يُستعمل عند الإشارة إلى المرتفعات المحيطة بخليج عدن أو التي تجاور إحدى مدن كرمان، أو تلك التي تحيط ببادية برقة، وهذه الأخيرة تمتدّ على مسافة مسيرة يومٍ في كلّ اتّجاه؛ أو بالنّسبة إلى السلسلة التي تحفّ بلاد حرّان، والمسافة تبلغ هذه المرّة مسيرة يومين! أصادف أيضاً صيغة المفرد تلك (أم لعلّها تعمل مثلَ اسم جنس جمعيّ؟) عند الإشارة إلى مجموع الهضاب الساحلية بشبه الجزيرة العربية، أو بالنّسبة إلى النّتوءات الأخيرة لجبل إيران على أرض العراق، أو، أخيراً، بالنّسبة إلى التكدّس المهول الذي تتألّف منه بلاد أرمينية عند أعتاب القوقاز. وإذ تعمَدُ الجغرافية العربيّة إلى جمع أقاليم كاملة تحت اللّفظ، الواحد والمفرد، «جبل»، وإذ تمنح في أماكن أخرى الجبل حضوراً كثيفاً وسلطةً مُمَكَّنةً وواسعة، فإنّها لا تعمل سوى على بسط ما يوجد في عمق التصوّر الموروث عن التقليد القرآنيّ نفسه: فالجبل قويّ ومهيمن لأنّه أمارة إلهيّة؛ ليس مجرّد نتوءٍ بارزٍ من أرض سوّتها عناية الله، وإنّما هو، بباعثٍ من أصوله الإلهية نفسها، كتلةٌ متراصّة ومتجانسة على مثال خالقها: ولهذا السّبب، ضمن الرؤية الشّمولية ذاتها، تتوارى السّلاسل الجبلية خلف الجبل.

لا ريب أنّ ثمّة، لحسن الحظّ، داخل هذه الكتلة ثغرات تسمح، على الأقلّ، بالالتفاف على أكبر العقبات. فالجبل، في نهاية المطاف، ليس سوى نقيض للوادي، ومرتفعاته الأشدّ امتناعاً تتّصل بالمسالك والمنافذ التي تدعو النّاس إلى التّجوال عند سفوح المرتفعات، لا بل تدعوهم حتّى إلى الإقامة والعيش فيها. وبالطّبع، فإنّ تلك المسالك توجد بمملكة الإسلام، مثلما توجد في غيرها من الأماكن، وهي معروفة، ويُشار إليها وتُزار وتوصَف. على أنه، تحديداً، لا يُنظَر إلى الوادي في علاقةٍ بالجبل. أو، بتعبير أدقّ، حين يُربَط بينهما، وهو أمر نادراً ما يتمّ، لا يُستعمل لفظ «الوادي» وإنّما يُتوَسّل بكلمة أخرى: شِعْب (أو شُعْبَة). وهي كلمة غنيّة بالدّلالات، لكنّني لن آخذ من دلالاتها إلّا ما يناسبُ هذا المقام. وأشير أولاً، بهذا الصّدد، إلى أنّ المعجم الخاصّ بالوادي، هو نفسه معجمُ الجبل: ذلك أنّ كلمة «شِعب» تقصدُهما معاً، فهي قابلة للدّلالة على التّضْريس الذي ينحو إلى الارتفاع، كما للدّلالة على التضْريس الذي يحفر في الأرض؛ فهي تُستعمل، حسبَ المراد، للدّلالة على السلسلة الجبلية أو الوادي. لكن على الرّغم من أنّ الجبال ليست سوى الجهة المعاكسة للأودية، فإنّه لا يُذكرُ أحد البلدان التي تتعاقب فيها هذه وتلك، إلّا واتُّخِذَت الأولى، أي الجبال، مرجعاً، وذلك سواء بالنّسبة إلى جغرافية ذلك الزّمن أو إلى جغرافيّتنا اليومَ. ما يعني أنّ كلمة «شِعب» هي من الأضداد: سلسلة جبلية منظوراً إليها من أعلى كما من أسفل. إنّها إحدى الكلمات الدالّة على الجبل؛ إحدى كلماته وحده، على كلّ حال. والدّليل على ذلك أنّ هذه الكلمة (شِعب)، حين تؤدّي معنى الوادي، لا تنفصلُ البتّة عن سياقها الجبليّ، ذلك السياق الذي يُبرز المعنى المغاير الذي تنطوي عليه. كما أنها لا تُستعمل البتّة للإشارة، على سبيل المثال، إلى أخدودٍ شُقَّ في

أرضٍ مُستوية. ترتبط الكلمة إذن بالجبل، ارتباطاً لا انفصامَ له، وتُثبِّتُ معه [في الآن نفسه] الوادي، كأنّما تشدّه إلى مرتفع، ومرّة أخرى، لا يفقد الجبل أيّاً من مقوّماته. إنّنا لا نلجُ الجبل كي نغادرَه، وحقّاً إنّنا لا نغادره. لا ينطوي هذا الحصن [الطبيعيّ] على درجات أو لطائف: إنّه كتلة واحدة، ولا يمكن أن نغادرها إلّا ككتلةٍ واحدة.

لكن أيّ وادٍ هو المقصود؟ لا ريب أنّه، في الغالب الأعمّ، تُستعمل الكلمات المشتقّة من الجذر اللّغويّ «شعب» للدّلالة على شقّ بسيطٍ في جبلٍ لا يمنح إلّا النّزر اليسير من الفضاء. ويأتينا الأنموذج من مكانٍ عليٍّ: من مكّة، المحصورة بين جبال لا تنفتح، تحديداً، إلّا عن طريق «شِعاب». وتُذكَرُ بوضوحٍ شعابٌ أخرى، مشاكِلة لها، من قبيل شعاب سجلماسة وعمّان وإصطخر، وبِخراسان شعاب الأنبار وقرية الحمراء؛ بالإضافة إلى مواقع أخرى تقترب من الأنموذج السّابق: منها شِعب منىً بشبه الجزيرة العربية، ومِازمان، أو سابور، ببلاد فارس. وأحياناً يبلغ ضيقُ الجبل حدَّ أنّ عناصر الطبيعة وحدها تقدر أن تتواءم معه: مثلُ ذلك الرّياحُ التي، عبر الفسحة الضيّقة بين فجّيْن، تأتي لتدوّم في مضيق فاران (تيران[1])؛ أو الماء الذي يرقد في الأعماق الأشدّ نأياً من جبل كركس كويه، بصحراء فارس؛ أو الأنهار التي، كي تبلغ أراضي دمشق أو نصيبين [بتركيا]، تسلكُ في طريقها شِعاباً.

مدنٌ مضغوطةٌ، رياحٌ ومياهٌ محبوسة، وفي أحيانٍ كثيرة تستشيط غضباً بسبب ضيق المكان الذي تتركه لها الجبالُ: إنّ الشِّعب، كما هو بيّنٌ، ليس ظهوراً للنّجود والسهول الواسعة في قلب الجبل، وإنّما هو الحيّز اليسير من الأرض الصّالحة للحياة التي يتفضّل بها الحصنُ الشّامخ.

(1) يقع بين شبه جزيرة سيناء وشبه جزيرة العرب.

وليس الشِّعب وادياً، وإنّما هو فجّ عميق: وأحياناً يتّضح التمييز بينهما بوضوحٍ بفضل الأوصاف التي تقدّمها نصوص الجغرافيّين: فأحد جبال شبه الجزيرة العربيّة ينقسم، حسبَ الإصطخري، إلى شعابٍ وأودية، كما يقول المقدّسي عن الكعبة إنّها «في شِعبِ وادٍ». ولننظر الآن في الأرقام: فشِعب منىً، بالقرب من مكّة، يبلغ طوله على الأرجح مِيلَين، أي ما يقاربُ أربعة كيلومترات، بيد أنّ عرضه لا يكاد يبلغ مرمى سهم؛ لِنقُل: أقلّ من مائتين وخمسين متراً. وثمّة برهان آخر: الماء مرّة أخرى، أو هو بالأحرى ماءٌ من صنف مختلف. فإذا كانت مياه الأنهار تستطيع أن تعبر شِعاب الجبال، فإنّ تلك الشِّعاب نفسها، ما إن تُنحَت وتصير مناسِبةً لقياس الأنهار الكبيرة، مثل جيحون والنّيل، حتّى لا يعود بالإمكان تعيينها باستعمال الجذر اللّغويّ «شعب»، وإنّما يشارُ إليها بلفظٍ آخر، هو «مضيق»، لا بل أحياناً لا يشارُ إليها بأيِّ لفظ. ووحده الجبل المشطور نصفين يدعى كلٌّ من شَطرَيه «شُعبة». إنّ هذا اللّفظ الذي يمكن استبداله بألفاظ أخرى في مواضع أخرى، يظلّ مقصوراً هنا على الجبل، أمّا الظاهرة الطبيعيّة التي نجحت، للمرّة الأولى والوحيدة، في مقارعة الجبل فيُلقى بها في نظامٍ آخرَ، نظامٍ غير محدّد بشكل دقيق، لكنّه في جميع الأحوال ليس نظامَ الجبل.

وهنا برهان آخر، وهو الأخير: حين ينفتح أحد الشِّعاب انفتاحاً فعلياً، ويسمح له الجبلُ بالانبساط، فيؤوي في كنفه قرىً، ومزارع، وحدائق وبساتين، ومياهاً غزيرة، يُدرج الحدث ضمن الحالات النّادرة ويُشار إليه بوصفه استثناءً سعيداً. على أنّه حتّى في هذه الحالات يظلّ حضور المرتفعات بارزاً، وغالباً ما يُذَكَّر به، فإن حدث مثلاً أن انفتح شقّ في جبل على طول عشرين فرسخاً، أي ما يعادل خمسة عشر كيلومتراً، فإنّ

العرْض يبرز بما فيه الكفاية في «تشابك» المزارع والمساكن. ولربّما كان الاستثناء الوحيد الموجود هو شِعب بوّان الشّهير ببلاد فارس[1]، الذي يُعدّ إحدى جنات الأرض الأربع، حيث تخفي الأشجارُ القرى تماماً فلا يراها الزائر إلّا لدى دخوله الشِّعب؛ وحيثُ يتلاءم طيب العيش، الذي يشعر به المرء ويعيشه، مع فضاء طبيعيّ رحب، لجبلٍ يثبت حضوره دون أن يضغط ويضيِّقَ، جبلٍ يجود بالمساحة والغضارة والماء.

أعود لأؤكِّد أنّ هذه حالات شاذّة. فالوادي، أقصد الوادي الجبليّ، ليس، كما هو بالنّسبة إلينا، انتصاراً على التّضريس، ولا طريقة للاستخفاف بعلوّ الجبل العملاق بالهيمنة على قواعده، وإنّما الأمر على العكس من ذلك تماماً: هو مجرّد تفضّلٍ من الجبل، إذ يظلُّ هو سيّد الموقف. قد يقال إنّ في الأمر نوعاً من المُصادرة: فهنا، مثلما في أيّ مكان آخر، استطاع النّاس أن يروّضوا الجبل، بأن ينسلّوا حتّى قلبه، ويزرعوا داخل تلك الكتلة الصّماء، التي كنا نحسبها منيعةً، شروطَ العيش الطيّب والحياة. صحيحٌ ذلك، مثلما هو صحيح أنّ النّصوص تعكس هذه الحقيقة. بيد أنّها تقوم بذلك كأنّما خلسةً، أو هي تمرّ به دون أن ندرك حقّ الإدراك أنّ هذا المضمار قد احتضن معركةً حاسمة بين الإنسان والأرض. إنّ لمؤلّفيها في نهاية المطاف نظرةً مختلفة تماماً بخصوص تلك المواجهة: فبالنّسبة إليهم، أيسرُ على المرء اختراق الجبل من ارتقائه.

ذلك أنّ ما يحملُ، في الأنفس، ثقلَ الصراع مع الجبل ودحره، ليس هو الوادي وإنّما العقَبة. ولنتذكّر، مرّةً أخرى، أنّ الجبل يظلّ صنيعاً إلهياً، وأنّه سيظلّ كذلك حتّى في عقباته التي ليست في نهاية المطاف

(1) وهو الاستثناء الذي خلّده شاعر العرب المتنبّي في قصيدته التي يقول مطلعها:

«مغاني الشّعب طيباً في المغاني ... بمنزلة الرّبيع من الزّمانِ»

سوى الوجه الآخر لوظيفته المتمثّلة في ضمان الثّبات. موضوعاً، هنا، في قلب العالم، معترضاً طريق الرّجال، يتطلّب الجبلُ فاتحين أكفاء: لا سكانَ الأودية، الكادحين في الأرض، الرّاضين تمامَ الرضا بالمكان الضيّق المتروك لهم وبما ينالونه في نطاقهم الثّابت المحدود، أولئك الذين تكمن سعادتهم، حسبَ تعبير جيونو Giono [1] «في العيش بالأودية الصّغيرة»، وإنّما أقصد الآخرين، جوّابي الأرض الواسعة، وفي مقدّمهم التّجار ثمّ السّاعون إلى المغامرة وكسب المعارف، الذين يُجمَعون أحياناً في فئة واحدة، ومنهم جغرافيّونا بطبيعة الحال. هؤلاء الجغرافيّون يريدون الذّهاب بعيداً، أبعد من الجبل وأعلى منه. ليس دافعهم إلى ذلك المتعة المحض، فلو كانت المتعة دافعهم الوحيد لكانت ذنباً: فلا يجوز تحدّي الخالق عبر المخلوق، وحيثما أراد الله أن يبيّن عظيم قدرته، كما هو الشّأن بالنّسبة إلى جبَلَيْ دنباوند وسبلان، لن يجرؤ على التوغّل إلّا فاقدُ عقلِه. لكن، في أيّ مكان آخر، حيثما اقتضت التّجارة وتبادل السلع والسّلطة والمعرفة، يصير امتحانُ العقبة بمثابة الواجب المقدّس، واجباً يعكس رضا الله عن المخلوق الذي اختارته عنايتُه لمواجهة خلقه. إنّ الإنسان، بوصفه ندّاً للجبل، يعمل على اختراقه، لكنّه يعلم، عبر المصاعب التي يواجهها، مدى الاحترام الواجب تجاهه.

ولعلّ هذا الجدال بين هذين النّدّين، حين يتواصل على امتداد مرحلةٍ واحدةٍ، لا يلبث أن يخفت لفرطِ ديمومته: فالمنحنى يخسر في شدّة انحداره بقدر ما يكسب في ثباته. هكذا يكتب المقدّسي، بخصوص صحراء فارس الكبرى، أنّ مسالكها تحوي عقباتٍ هيّنة. وكذلك يعمل

(1) جان جيونو Jean Giono (1895—1970): من كبار الروائيّين الفرنسيّين، أغلب أعماله تستلهم العالَم الفلاحيّ في منطقة البروفنس (جنوبيّ شرق فرنسا).

ابن حوقل، لحظة حديثه عن السّبل المُفضية من النّيل إلى واحات مصر، فيذكر مُناوبة تكاد لا تنقطع بين «عِقاب وأودية»؛ وهو تعبير لم يعد يقصد العقاب والأودية حقّاً بقدر ما يشير إلى سفوح ومنحدرات، أي توالي حدبات ووهدات. ولعلّ العقبة لا تُلمَح في نهاية الأمر، وتصير مجرّد اسم لموقع جغرافيّ، لا بل مجرّد اسم لمكان، كالمدينة التي تعلِّم اليومَ حدودَ الأردن جنوباً. لكن في مواضعَ أخرى، وفي الغالب الأعمّ، تظلّ العقبة هي الحدث الأبرز في المرحلة، وتظلّ الإشارة إليها في النّصوص ضرورة مؤكّدة، كلّما استدعى استحضار المكان ذكرها بفعل عِظَم كتلته؛ مثلما هو الشّأن بالنّسبة إلى مرتفعات زغروس أو فارس، حيث يشكّل الجبل [في وصفهم] التّضريس الأشدّ تناغماً وسماكة وانتظاماً، وحيث يُفضّل تسلّق الجبل عبر مخارمه[1] المرتفعة على التوغّل في الوادي، المُغلق من كلّ جانبٍ، بقنواته الرّهيبة، المنيعة والحصينة. إنّ العقبة، في نهاية المطاف، هيَ ما يُبرز الجبلَ بوضوحٍ، أمام أعينِ الرّجال وتحت أقدامهم: ولا نقصد أنّها تبرز الجبل في وجوده، فهو قائم بذاته، وإنّما في أبعاده. ذلك أنّ كلّ جبلٍ ينفرد بعقبته، التي تزداد طولاً وعسراً وتميّزاً، بقدرِ ازدياد علوّه وتعقّد تضاريسه. ولنلقِ نظرةً على الخارطة: فغرباً، حيث يتشذّر الجبلُ شيئاً فشيئاً، حتّى يكاد يمّحي، لا عجب أن تكون العقبة الأخيرة التي يشارُ إليها بهذا الاسم لا تتجاوز السفوح الحادّة لبرقة: إنّها عقبة برقة، أو العقبة ببساطة، التي تقع بالمنطقة السّاحلية بالنّسبة إلى من هو قادم من ناحية مصر. أمّا من الطرف الآخر من دار الإسلام، فإنّ الجبال التي تقع في شمالِ غربِ الهند تختفي من نصوص الجغرافيّين، وتختفي معها العقبات الكبيرة التي يعرفها التاريخ والجغرافية، مع ذلك، حقّ المعرفة؛

(1) المخرم: الطريق في الجبل.

على الأقلّ أشهرها: خيْبر.

إنّ الجبل في جزيرة العرب، ضمن هذا السياق الخاصّ، يكاد يكون دائماً ذا طابع دينيّ ومقدّساً: ولا تشذّ العقبة عن ذلك. إحدى العقبات على الأقل شهيرةٌ، بفضل المفاوضات التي عقدها بها النبيّ محمّد مع أهل المدينة، الذين صاروا فيما بعد حلفاءه (الأنصار)، وكذا بفضل شعيرة الرّجم التي تجري بها أثناء مناسك الحجّ؛ نقصد العقَبة، التي تسمّى أحياناً عقبة أهل المدينة. وثمّة عقبةٌ أخرى شهيرةٌ تقعُ في الطرف الشرقيّ من شبه الجزيرة، وهي العقبة التي تسمح بارتقاء النّجد الذي يشطر الطريق الكبرى التي تقود من العراق إلى مدن الحجاز الشّريفة. وفي بلاد الشّام أشير إلى عقبة الرّمان، التي صارت تدعى اليومَ جسر الرّمانة، والتي تقع على طريق بعلبك ودمشق وتخترق سلسلة جبال لبنان الشرقيّة؛ ثمّ، على وجه التّخصيص، عقبة فيق المعروفة، التي تسمح، غربيَّ بحيرة طبرية، بصعود هضبة الجولان. أمّا مشارف بلاد الأناضول فتلقى تمثيلها في عقبتَي الأكواخ والبراذع، في الحوضْ العلويّ لنهر بردان (السّيدنوس)، نهر طرسوس: ما يُفضي بنا إلى ممرّات جبل طوروس الشّهيرة، ولربّما، عبر إحدى التّسميّتين، إلى أبواب كيليكية[1]. وبأذربيجان، تتاخم الطريقُ التي تتجّه من مدينة أرومية وبحيرتها إلى مدينة الموصل عقبةٌ، بوسع المرء أن يتخيّل أنّها تحمل اسم أرومية نفسه، يشير المقدّسي إلى مدى وعورتها: فهنا، عند حدود العراق وإيران وتركيا الحالية، تعلو مرتفعات كردستان إلى ما يقارب الأربعة آلاف متر.

على أنّ الصعوبات تكثر في مكانٍ آخر، في فارس تحديداً. فعلى امتداد الطرق التي تقود من العراق، عبر زغروس، تقوم سلسلة فعليّة من

(1) السواحل الجنوبية لتركيا.

العقبات، يشار إليها في الغالب الأعمّ بأسماء المدن المطلّة على مَشارفها. ومن الجهة الأخرى لمنطقة «الجبال»، إذا ما أردنا بلوغ شيراز أو فارس، نلاقي عقبات أخرى، أولاها، ما إن نغادر إصفهان، عقبة سَرفراز. هنا، مع ابن حوقل، نملّي على الأقلّ نظرنا مرّةً أخيرةً بمرأى «أنزه مكان وأطيبه ممّا يستوقف النظر وترتاح له النفس ولا يسأمه البصر»[1]، وهو ينتصب هناك، أسفل أقدامنا، مانحاً إيّانا، في ما يشبه الوداعَ، منظر مدينتيه وخُضرة أريافه اليانعة. وأبعد منه، عقبات أخرى، صوب الجنوب، والغرب، والشمال الشرقيّ، وفي سائر الأرجاء...

عبر الصّورة الإجمالية التي تقدّمها النّصوص عن العقبة، لا تظهر العقبة في نهاية المطاف بمفردها؛ ذلك أنّ الإنسان كما سبق أن ذكرنا يُحاور العقبة، ويعيّن في المقام الأوّل مواطن تأثيرها على الجسم والعقل. فلسنا مجبرين، مثلاً، على صعود العقبة دوماً: بوسع المرء أن يختار ذلك طواعية، كي يقتصد الوقت، أو يستخدمه في موضع آخر؛ وقد يختارُ ركوب الدوابّ لمجانبة العوائق، مثلما يحدث بين نيسابور وطوس. كما بالإمكان اختزال الصعوبات عن طريق أشغال مناسبة لتهيئة الأرض، واغتنام الفرصة لعرض بعض الخدمات على المسافرين: ذلك شأن الحوافّ الشرقيّة لشبه الجزيرة العربيّة، التي كتب عنها ابن رسته: «كانت عقبةً فسهلتْ». هذا يحدث على الأرض، أغلب الأحيان، لكن أيضاً بفضل الآبار التي يذكرها المقدّسي. وفي أماكن أخرى، يزداد حضور العمران: فهُنا شيدَ خانٌ، وهناك ينتصبُ مركز جمارك ومخفر، ما يشهدُ على كفاءة بني البشر في تسخير عقبات الطّبيعة. أخيراً، في مكانٍ آخر، تتجسّد الرّمزية الدينيّة للجبل في القبّة المشيّدة قرب الممرّ الواقع بين

---

(1) ابن حوقل، «كتاب صورة الأرض»، مرجع مذكور، ص 309.

كازرون وتوّز، والذي يحدّد، حسبَ أتباع الديانة الزرادشتية، مركز العالم، ويحوّل ذلك الموضع المرتفع إلى محلٍّ سَامٍ.

أخيراً، وعلى وجه التّخصيص، يحضرُ الإنسان داخل وصف العقبة نفسه. كدت أقول: في وصفها المحض. لكنّ ثمّة ما يمنع من قول ذلك. فهُنا، تحديداً، لا وجود للوحاتٍ رائعة، ولا لمشاهد طبيعيّة، ولا لجغرافية طبيعيّة خالصة، بل هي مرّة أخرى جغرافية بشرية بدرجة أو بأخرى. فالعقبة، حين نعرضُ لهيئتها، شاقّة، وشديدة الوعورة، وخطيرة أحياناً، ويبلغ الأمر ذروته قرب أرومية التي: «لها عقبة في طريق الموصل يركب الناس فيها أعناق الرجال كما تُركب الدُّواب لصعوبتها[1]».

(1) المقدّسي، «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم»، مرجع مذكور، ص 381.

4- المدينة والمدينة الكبيرة

ثمّة تصوّر كثير الشّيوع يقرنُ الحضارة الإسلاميّة، لا سيّما في مكوّنها العربيّ، بالصّحراء. ليس هنالك ما هوَ أشدّ خطأً من ذلك. لقد ظهر الإسلام وانطلقت دعوتُه في مدينتين، هما مكّة والمدينة؛ وكان الأعرابُ[1]، سكّان الصّحراء، من أوّلِ مَن سيوجّه الإسلامُ نحوَهمُ دعوَتَه، إنْ بالإقناع أو بالقوّة. ويشهد المعجمُ على ذلك، فصلاة الجمعة والجامع الذي تُقام فيه يحيلان لغوياً على فكرة الاجتماع: اجتماعٌ وحدَها المدينةُ تقدر أن تؤمّنه. وفي جميع الأحوال، تظلّ الحقيقة هي هذه: من بين حضارات العصرَين القديم والوسيط جميعِها، تُعدّ الحضارة الإسلامية واحدةً من الحضارات التي أقامت نظاماً متكاملاً من أجل المدينة وبواسطتها، نظاماً أحيَته أو بنته لبنةً لبنةً، واضعةً بصمَتها على نسقٍ اجتماعيّ سرعان ما غدا فيه البدويُّ عنصراً مهمّشاً، على الرّغم من بعض الهزّات التي كانت تؤكّد، هنا وهناك، على التاريخ الأبديّ الذي يحكم علاقاته، أي البدويّ، بالحضر.

إنّ أمثَل الصُوَر التي يمكن أن نكوّنها عن تلك المدينة هي تلك التي نعثر عليها في نصوص الجغرافيّين والرّحالة إبّان القرنين التاسع والعاشر الميلاديَّين. ومرَدُّ ذلك إلى سببَيْن: أوّلاً ثمّةَ القيمةُ المنقطعة النّظير التي تتمتّع بها تلك الملاحظاتُ التي دُوِّنت بالمشاهدة الحيّة، أثناء عمليات التّجوال التي كانت تمتدّ من إسبانيا حتّى نهر السّند (الأندوس) وآسيا الوسطى.

(1) كذا يدعو القرآن البدوَ.

أمّا ثاني السّببين فيتأتّى من طبيعة العصر نفسه، ويتجلّى في الوعي الجمعيّ بوجود إمبراطورية، هيَ «دارُ الإسلام»، تحكمها سُلطة واحدةٌ، رمزيةً كانت أم لم تكن، تتّخذُ مركزاً لها مدينةَ بغداد، وتشكّل، على الرّغم من القلاقل السياسية والضرائب التّي لا تعدّ ولا تحصى التي كانت تهزّ طريقَ التّجارة، وحدةً اقتصاديّة تجمع بين مكوّناتها ثقافةٌ واحدةٌ، تتحدّدُ عبر الانتماء إلى الإسلام واستعمال اللّغة العربيّة في الأمور الرّوحيّة: وهي الأشياء التي ضعفت جميعها، قبل أن تتفتّت تماماً، بعد سنة ألفٍ للميلاد، في خضمّ الاضطرابات التي عرفتها أعلى دوائر الإمبراطوريّة بسبب الاجتياح التركيّ والغزو المغوليّ بَعده.

في تلك الإمبراطورية، إمبراطورية القرنين التاسع والعاشر الميلاديّين العظيمة، كانت المدنُ تعَدُّ بالمئات. لكن كيفَ نُحدِّد المدينةَ نفسَها، وكيف نحدّد المدينة الكبيرةَ؟ يُعيننا المعجم نفسه على ذلك، عبر إطلاق كلمة «مدينة» على هذا الموضع أو ذاك، وعبر استعمال نعتٍ أو آخرَ، بيد أنّ ما يشكّل أفضل الأسس لفهم الظّاهرة يظلُّ هو الوَصفَ والتّأمّل، والمحدِّدات الأولى المقدَّمة عنها.

لكن أوّلاً، في ما يخصّ مظهر المدينة العامّ، هل ثمّة شكلٌ أنموذجيٌّ لهذا التّجمّع البشريّ؟ الجواب: كلّا. ثمّة على الأرجح تصميمان أنموذجيّان يمكن أن نستشفّهما خلف هذا الوصف أو ذاك، لكن فقط كطيفِ ذكريات بعيدة. وهما، من جهةٍ، أنموذج المربّعات المنسّقة[1] الذي يعود إلى العصر الهلينستي: وهو إرث راحت العادات والممارسات

(1) تصميم لبناء المدن ابتكره هيبوداموس، مهندس إغريقي من القرن الخامس قبل الميلاد يُنسبُ إليه إدخال النظام والتنظيم في تخطيط المدن تفادياً للتعقيد والاختلاط. وكان تصميمه يقوم على بناء مجموعة من الشوارع الطويلة والمستقيمة يتقاطع بعضها مع بعض بزوايا قائمة.

الحضرية الجديدة تشوّهه وتمحوه شيئاً فشيئاً، وذلك ما وضّحه سوفاجيه بخصوص مدينة اللّاذقية (لاوديكيا قديماً)؛ ومن جهة أخرى، أنموذج المدينة الدّائرية، وهو التّصميم الذي يفترض أنّه التّصميم الشّرقيّ، والذي أعطى أنموذجَه الأكملَ الخليفةُ المنصور حينَ بنى مدينة بغداد: مدينة ما لبثت أن انفجرت، على ما سوف يُقال من بَعد. وفي المحصّلة، حين نتأمّل مدن الإسلام، نلاحظ الأمر نفسه الذي نلاحظه في كلّ مكان: ليست الافتراضات النظرية المسبقة هيَ ما يصنعُ المدينةَ، وإنّما وضعها وموقعها وحاجاتها.

سؤالٌ آخرُ: هل نحكم على المدينة من كثافة سكّانِها؟ أجل، يصْدق الأمر على الكثير من المدن، بخاصّةِ القاهرة، حيث يرد ذكر عمارات من أربعة طوابق أو خمسة، مربّعة الشّكل، محيطة بفناء داخليّ، ويمكن أن تؤوي حتّى مائتي شخص، فكأنّها مساكن ذلك الزّمن المنحفضة الإيجار[1]. لكن في آسيا الوسطى، يفرض نفسَه في المشهد أنموذج آخر من المدن، أنموذج المدينة الموسّعة، حيث ثمّة، في بعض الأحياء على الأقلّ، بيوتٌ واطئة مستندة إلى حديقة. هنا أيضاً، لن نستطيع أن نستند إلى أنموذجٍ واحدٍ لتعريف المدينة.

أقلّ مدعاةً للاعتراض عدد تلك المدن نفسه. إنّ قراءةً مثابِرةً للنّصوص، حيث نقف على المكانة التي يمنحها المؤلّفون لهذه المدينة أو تلك، باعتبارها قطباً لمنطقة شاسعة، والوصف نفسه، يقودانا إلى إحصاء سبع عشرة مدينة كبيرة جدّاً، يمكن أن نقول إنّها حواضر العالم الإسلامي أو

---

(1) المساكن ذات الإيجار المنخفض HLM (مختصر للاسم: Habitations à loyer modéré)، نمط من التّجمعات السّكنية منتشر في فرنسا وكندا وسويسرا والجزائر، يضمّ وحداتٍ سكنية منتظمة الشّكل ومكدّسة وذات كلفة إيجارية منخفضة إذ تستفيد من دعم جزئيّ تقدّمه الدّولة.

عواصمه، يقارب سكّانها أو يتجاوزون مائة ألف: قرطبة، والإسكندريّة، والقاهرة، ومكّة، والمدينة، ودمشق؛ وفي العراق: بغداد، والكوفة، والبصرة مدينة الميناء الكبير الذي كان منطلق الرّحلات الملاحيّة الكبرى صوبَ شرق أفريقيا والشّرق الأقصى؛ وفي أعلى بلاد الرّافدين: مدينة الموصل، عند تقاطع بلدان العرب والفرس والأكراد، ثمّ أبعدَ من ذلك بلاد بيزنطة؛ وبالنّسبة إلى الجانب الإيراني ثمّة مدن: همذان، التي كانت تسمّى قديماً أكبتانا، والتي كانت تشرف على الحركة التّجارية مع العراق، ومدينة الرَّي التي كانت تقع في المنطقة التي تقع فيها اليوم مدينةُ طهران، وهناك أيضاً أصفهان، وشيراز عاصمة الجنوب الإيرانيّ، ونيسابور التي كانت تشكّل ملتقى قوافل بالغ الأهميّة، ثمّ أخيراً المدينتان–الواحتان اللّتان تقعان في منطقة سوقديانا الخصبة، عَنينا بخارى وسمَرقند. وأدنى من ذلك يصطفّ ما يقاربُ الأربعين مدينة كبيرة، تقدّر أعدادُ سكّانها ببضع عشرات الآلاف، نذكر منها: طليطلة، وإشبيلية، وفاس، وتونس، وبلرم[1]، وحلب، ومَرو، وبلخ في خراسان، وزرنج التي تقع جنوب أفغانستان اليوم، والملْتان في وادي السّند...

قد يقول قائلٌ: على أيّ أساس نستند في تقييم عدد السّكّان؟ انطلاقاً من عدد المساجد على سبيل المثال: يحكى أنّ بَلرم كانت تضمّ ثلاثمائة مسجد، وقرطبة خمسمائة. وحتّى إذا كان علينا أن نُدخل في عداد المساجد، كما تقتضي البداهة، جوامعَ الأحياء التي تعدّ شديدة التواضع، ومهما يكن الرّقم مبالغاً فيه، حسبَ الإعجاب الذي قد تثيره إحدى المدن وحيويّتها، فإنّ التقدير العامّ يبقى قائماً بالنّسبة إلى مدينة كبيرةٍ لا يكفي سُكّانَها مسجدٌ واحدٌ لإقامة صلاة الجمعة. وهو ذا مثالٌ آخر،

(1) مدينة باليرمو الإيطالية، كذا سمّاها العرب قديماً.

يخصّ القاهرة هذه المرّة: يقدّر أحد المؤلّفين عدد المصلّين الذين يؤمّون، في يوم الجمعة، جامعَ عمرو بن العاص وحدَه -علماً أنّ ثمّة الكثير من الجوامع الأخرى- بعشرة آلاف مُصَلٍّ؛ هذا دون الحديث، كما يوضّح، عن أولئك الذين تكتظّ بهم الأزقّة المجاورة للمسجد. وحتّى وإن كان بوسعنا أن نشكّك في مدى قدرة مسجدٍ مماثلٍ، بالرّغم من سعته، على أن يؤويَ كلّ تلك الأعداد، وفي مدى مصداقية تلك الإحصاءات، فإنّنا نكون أمام مدينة كبيرة جدّاً. فإذا ما جمعنا كلّ النّفوس التي تؤمّ المساجدَ جميعها، فسيكون عدد المصلّين وحدَهم من بين السكّان يساوي عشرات الآلاف. لقد اقترحَ غيرُنا تقديرات تبدو لنا معقولةً بالنّسبة إلى بعضِ تلك المدن الكبيرة جداً: ثلاثمائة ألفِ نسمة بالنّسبة إلى قرطبة، وأربعمائة ألفٍ أو خمسمائة ألفٍ بالنّسبة إلى القاهرة، وبالنّسبة إلى بغداد متوسّط سكّانيّ يتراوح بين نصفِ مليونٍ ومليونٍ ونصف المليون. ويبدو لنا الرّقم مليون، الوسط بين الرّقمين، هو الأرجح.

محدِّدٌ آخر: قياسُ المساحة. إنّ أحد أولئك المؤلِّفين، وهو من أكثر الجادّين من بينهم -ونشير عرضاً إلى أنّه المؤلّف ذاته الذي أشرنا إليه لحظة الحديث عن مسجد عمرو- ركّزَ بانتظامٍ على هذه النّوع من التقييمات. فإذ عرّجَ على مدينة بخارى وصفَها باعتبارها سلسلةً من التجمّعات السكنيّة: حيّ البلاط، فالمدينة بحصر المعنى، يحيطها سورٌ، فالضّواحي، يحيطها سورٌ، فالمدن التّابعة، يحيطها سورٌ أيضاً. وبالنّسبة إلى هذا الأخير يقدّمُ لنا رقمٌ: قُطرٌ يكاد يعادلُ سبعينَ كيلومتراً. بالطّبع نحن هنا، حرْفيّاً، أمام تجمّعٍ حضريٍّ، من المفترض أنّ تكون أسواره المتوالية آخذةً في الصّغر من المركز إلى الأطراف، إن على مستوى العلوّ أو الحجارة. وهو أيضاً تجمّع سكنيّ واسع النّطاق، ما يعزّز صورةَ المدينة-الواحة بدلاً من المدينة

المجمَّعة. وأخيراً، بإمكاننا القول، هنا أيضاً، إنّ القياسات مبالغ فيها. لكن هي ذي قياسات أخرى تدفع بنا إلى أن نحمل الأمر على محمل الجدّ. قياسات يقدّمها المؤلّف نفسه الذي يبقى وفيّاً لمنهجه، فيذكر في هذا الموضع أو ذاك أرقاماً تتعلّقُ بقُطر المدن التي زارها: كيلومتران بالنّسبة إلى رام الله في فلسطين، والمنصورة بوادي السّند؛ وستّة كيلومترات بالنّسبة إلى القاهرة وطبرية ونيسابور؛ وثمانية ونصف بالنّسبة إلى مدينة الرّي، وأحد عشر كيلومتراً ونصف الكيلومتر بالنّسبة إلى سمرقند. وكما نرى، فإنّ بخارى قد تكونُ بمثابة الوحش، لكنّه وحشٌ مدينيّ لا يحدث نشازاً في منظر التكتّلات الضخمة، المفرطة الضخامة أحياناً.

ولنلقِ الآنَ نظرةً على الحياة في تلك المدن. ولنبدأ بالحياة النّشطة المحمومة، تلك التي تمخّضت عنها، بأن أعادت بثّ الحيويّة فيها، مثلما هو الشأن بالنّسبة إلى قرطبة، وبلرم، وحلب، ودمشق؛ أو أخرجتها من الأرض مثلما حصل مع مدن فاس وتونس والقيروان والقاهرة والبصرة وبغداد. ولننظر في كلّ المجالات الممكنة، الموانئ، نُزل القوافل، مراكز الإنتاج، نقاط العبور في الأنهار أو الجبال، أو مناطق إفراغ البضائع... تلك المجالات التي تنضاف إليها ما إن يصير الأمر ممكناً العلامتان الملازمتان للمدينة، المدينةَ الفعلية نقصدُ: السّلطة والثّقافة.

مِن عمليات الإحياء أو الإنشاء تلك، التي تُعدُّ بالعشرات على الأقلّ، نستشفُّ استعداداً فائقاً لاختيار الوضع والموقع. لنأخذ القاهرة على سبيل المثال: إنّ الوضع، بمعنى الموقع على خريطة العالم، يبيّن لنا وجود ملتقى طرق مميّزاً؛ فغرباً، ثمّة البحر الذي تُنقل عبره البضائعُ من إسبانيا والمغرب الإسلامي والمدن الإيطالية، وكانت أهمّها في ذلك العصر جنوة، وبيزة، وجيتا، ونابولي، وأمالفي؛ وتضاعِفُ طريقَ البحرِ تلكَ الطّريقُ البريّةُ التي

تجتذب، عبر المغرب، التّجارةَ الإسبانية، وتجارة منطقة النّيجر بأفريقيا عبر محطّات القوافل بالصحراء الشمالية؛ وباتّجاه الشّمال والشّمال-الشّرقي، نصادف البحر مرّة أخرى، ما يشكّل رابطة مع بيزنطة والمدن السورية-اللّبنانية السّاحلية؛ وباتّجاه الشّرق، طريق القوافل الكبيرة التي تؤدّي إلى شبه الجزيرة العربيّة وبلاد الشّام؛ وأخيراً، باتّجاه الجنوب، وادي النّيل، المَعْبر إلى أفريقيا العميقة، والبحر الأحمر الذي هو بمثابة الرّدهة التي تفضي إلى شبه الجزيرة العربيّة وإلى المحطّات التّجارية بشرق أفريقيا. أمّا بخصوص الموقع، فهو الذي سيشهد انقسام النّيل بين أذرعه العديدة التي تشكّل الدلتا، أكبر المفاصل الواصلة بين مصر الوسطى ومصر السّفلى. أمّا بغداد، فتُعدّ بالفعل تحفةً، إنّها ملتقى طرقِ قوافلِ العالَم كلّه: فمن الجنوب الغربيّ إلى الشّمال الشّرقيّ ثمّة المحورُ المتشكّل من مصر وسوريا وبلاد الرّافدين والهضبة الإيرانيّة، وأبعد منه ثمّة الطّرق المفضية إلى روسيا بلد الأنهار الكبرى، والصّين؛ ومن الشّمال الغربيّ إلى الجنوب الشّرقيّ نقابل المحور الذي يجمع الأناضول وشمال سوريا وأعلى بلاد الرّافدين ووسط العراق وأدناه، ثمّ أبعدَ منه ثمّة الطريق البحرية الكبرى باتّجاه شرق أفريقيا والشرق الأقصى. أمّا الموقع، فهو النّقطة التي تشهد أشدّ لحظات الاقتراب بين دجلة والفرات، هناك حيث يصبّان معاً ويلتقيان عبر شبكةٍ متشعّبة من القنوات التي يكون بعضها هائلَ الحجم، لدرجة أنّها تشكّل بدورها منابعَ لعددٍ لا متناهٍ من الجداول المائية؛ وكلّ ذلك يوفّر المقادير الهائلة من الماء التي يحتاج إليها الوحش المدينيّ لمآربه العديدة: الطبخ والشّرب، والنّظافة الفردية والجماعية (الحمّامات)، والمادّة الأساسية في البناء، المتمثّلة في الطّوب.

يتموقع وجود المدينة على الأرض بين الحدّين المتعارضَين، نقصد

نهَم الحياة ومخاطر الموت. وفي الخلفيةِ يرتَسِمُ القانون العامّ الذي يحكم كلّ كائن وكلّ شيء: الميلاد، والحياة، والتّدهور، والموت، وربّما أيضاً الانبعاث. ويتمّ منذ البداية اتّخاذ كلّ الاحتياطات لضمان وسائل النّجاح كلّها: فلدى بناء هذه المدينة (بغداد على سبيل الذّكر) عمل المنجّمون على تحديد السّاعة الأمثل التي تبدأ فيها أوّل ضربة معول؛ وهناك، في مدينة أخرى، تتردّد من بعيد ذكرى المؤسّس الأوّل، الذي غالباً ما يكون هو الباني العنيد الإسكندر المقدونيّ، كما هو الشأن بالنّسبة إلى همَذان التي تتباهى بذكر مؤسّسين ومجدّدين تضعهم قبل الإسكندر نفسه، وهم سلالة نوح والملك سليمان ونبوخذ نصّر وداريوس الأوّل.

ما الدّافع إلى هذه الاحتياطات، ما الباعث لهذا الخوف الذائع؟ ربّما هو الحاجة إلى التوسّع الملازمة لحضارة الإسلام. إذ تتكرّر تحت يراع هذا المؤلّف أو ذاك، مثل لازمةٍ مضجرة، عباراتٌ من قبيل: «في توسّع دائم»، أو «في أفول»، كما لو كان مصير المدينة منذوراً في نهاية المطاف إلى الانتقال من أحد هذين الوضعين إلى الآخر. وإنّه لَصحيحٌ أنّ الشّره الملازمِ للحظةِ التّأسيس ينقلب أحياناً إلى عسر هضم، إمّا لأنّ نشأةَ مدينةٍ تكون إشارةً إلى زوالِ مدينةٍ أخرى مجاورة، مثلما كان الشّأن بالنّسبة إلى مدينة تونس بمقابل مدينة قرطاجنّة؛ أو لأنّ المدينةَ نفسَها، إذْ تتأرجح في موقعها، تستنفدُ أحياءَها واحداً تلو الآخر، مُلقيةً هذا الحيّ أو ذاك في مهاوي الإهمال، أو حتّى في الخراب التّام، لصالح أحياء أخرى ناشئة. ومرّة أخرى تشهد على ذلك بغداد: فما إن انبثقت المدينة الدّائرية من الأرض وتمّ تدشينها، على ضفّة نهر دجلة اليمنى، حتّى انفجرت ومدّت فروعها، وما لبثت أن عبرت النّهر بحثاً عن مستقبل جديد؛ ولم يتوقّف

الأمر عند هذا الحدّ: فما كادت تبلغ قرناً من تدشينها حتّى هجَرها أحد الخلفاء ليبنيَ عاصمةً جديدةً، على بعد بضع مئات من الكلومترات شرقاً، نقصد سامرّاء التي شُيِّدَت على الضفّة اليسرى من نهر دجلة. وعادت السيرةُ على بدءٍ: إذ عبرت المدينةُ النّهر، في المنحى المعاكس هذه المرّة، وبُنِيت أحياءٌ وقصورٌ جديدة من الموادّ التي أُخَذت من المباني المهجورة؛ وشهدت مدينة سامرّاء نصف قرن من الحياة المحتدمة (من 836 إلى 889)، قبل أن تُهجَرَ وتعود الحياة إلى بغداد من جديد. أمّا بالنّسبة إلى القاهرة، فيحصي أحد المؤلّفين، بين نهاية القرن السّابع ونهاية القرن العاشر الميلاديّين، ثماني مُدنٍ، على حسب قوله؛ هي ثمانية أحياء، بيد أنّها أحياء شاسعة جدّاً، نشأت جنباً إلى جنب وفق السيرورة نفسها التي تتبعها حياةٌ ناشئة بجانب حيوات آفلة. وفي كلّ موضع من النّصوص تقريباً، يزاوج الوصفُ، إمّا عامّةً، بين التذكير بالماضي المجيد والتفجّع على الزمن الحاضر؛ أو بالعكس، داخل المدينة الواحدة، بين التّعرّض للأحياء النّابضة بالحياة، وذكرِ الجسور المحطّمة والمنازل المهجورة ومناطق كاملة لم يعد يُسمع فيها سوى نعيب البوم...

وفي نهاية المطاف، قد يكون شره المدينة، لحسن حظّها أو لسوئه، سمةً ملازمةً لمزاجها نفسه، ولمدى شدّة وعيها بذاتها أو ضعفه. فمن جهة تنكشف، فصلاً بعد فصلٍ، لائحةُ الصراعات التي تنشب، داخل المدينة التي قام المؤلّفون بزيارتها ووصفها، بين أحياء، وطوائف حرَفيّة، ومذاهب فقهية أو كلامية. ومن جهة أخرى يبرز شخص معتبر، وهو المحتسِبُ، الذي يمكن اعتباره بمثابة كبير المراقبين، ويكون مسؤولاً عن مراقبة الأسواق والأسعار، وبصفة عامّة عن مراقبة النّظام العامّ: وللحفاظ على هذا النّظام، عادةً ما يَعمد المحتسِب إلى الاستعانة، أقلّه في الشّرق

الأوسط، على جماعاتٍ، أشبه ما تكون بالعصابات، تجرّها السلطة إلى العمل لحسابها بعد أن تفشل في إخضاعها، وهكذا يُستبدلُ النظام الرّسميّ بفوضى الواقع. ثمّ ما إن تكاد المدينةُ تحِسُّ بتهديد خارجيّ، وما إن تستشعر أنّ مدينةً أخرى مجاورةً ومنافسة لها تسعى إلى أن تقتنص منها الرّيادة، حتّى تنسى خلافاتها الدّاخلية وتستعيد وحدَتها في إطار ما يمكن أن نسمّيه عصبيّة محليّة. هكذا تبدو المدينة لمن يراها من الخارج هشّة وقويّة، أو قويّة وهشّة، كما شئتم. لكنْ كيف تفكّر هيَ في ذاتها؟ إنّ الحالات المزاجيّة التي سبق أن أشرنا إليها، ما هي سوى الواجهة، إنّها التعبير الظّاهر لوعيٍ أعمق، ينبغي الآنَ أن نبْسط فيه القول، ساعين باتّجاه دقّةٍ متناميةٍ في ما يخصّ مُحدِّدات التمثيل.

بدءاً، إنّ عدد السّكّان وكثافتهم، اللّذين يعدّان من أشدّ علامات المدينة بروزاً، يُستشعران عبرَ شهيّتها الدائمة والتي لا تعرف الاعتدال: إنّ المدينة تجمُّع بشريّ جوعه وعطشه هائلان ودائمان. إنّ التعبير، الغريبَ بديهياً: «مدينة خصبة»، الذي يتردّد هنا وهناك، يشير في هذا المقام بالتّحديد إلى أنّ أولئك النّاس المتجمّعين، المتكدّسين، لا يعرفون ذلك القلق الذي يشيع في أماكن أخرى. وعلى هذا المنوال بوسعنا أن نضع مدن السّاحل الجزائري، التي كانت لحسن حظّها واقعةً في ريف غنيّ يُلبّي حاجاتها على الدّوام، بمقابل مكّة والمدينة المنوّرة، حيث كان عدد السّكّان، الشديد الكثافة أصلاً، يزداد ارتفاعاً مرّةً كلّ سنة، بفعل المؤمنين من زوّارهما، وبخاصّةٍ في أيّام الحجّ: ولولا مصر التي كانت تضمن الإمدادات المنتظمة لتينك المدينتين، وعلى وجه الخصوص حاجتهما من القمح، كيف كان سيكون يا ترى مصيرهما؟ هذا دون الحديث عن الماء،

الذي تؤرق مشكلته الأذهانَ أكثر من أيّ مشكلة أخرى. ما أسعد المدن التي لا تواجه هذه المشكلة، لا بل التي قد تبدو لها مشكلة مضحكة، كما هي حال مدينة سمرقند التي كانت توزّع في كلّ مكان، في الأزقّة والبيوت، ماءً بارداً، لا بل مثلّجاً! وبالمقابل، ما أتعس المدن التي لم تمدّها الطّبيعة بما يكفي -وإنّه لتعبيرٌ ملطّف بالنّسبة إلى بعض الحالات- من المصادر، والتي تشقى لسدّ حاجتها من الماء! نذكر على سبيل المثال: القاهرة ومنازلها العالية، حيث يلزم اللّجوء إلى السقّائين الذين يطلبون أجراً مرتفعاً؛ وكذلك المدن السّاحلية في شبه الجزيرة العربية وبلاد فارس، حيث يكون الصّهريج المصدر المائيّ الأهمّ، حين لا يجب الاستعاضة عنه بالماء المحمول في قِرَبٍ على ظهر الجمال أو في خزّانات السفن؛ وأخيراً، مدينة البصرة حيث يتسبّب المدّ البحريّ في إخراج الملح، لا بل حتّى القاذورات.

ومن العلامات الأخرى المميّزة للمدينة، وهيَ علامة ملموسة أكثر: الإرث العقاريّ. يمكن أن نتحدّث عن المدينة، وتحديداً عن المدينة الكبيرة، حين يكون ثمّة جامع كبيرٌ تؤدّى فيه صلاةُ الجمعة. ولا تقتصر وظيفة هذا الجامع على ذلك، وإنّما يعمل أيضاً على الإشارة إلى أنّ المدينة التي تحضنه هي دائرةٌ رئيسة من دوائر السّلطة، لا بل أحياناً تكون هي مقرّ الحكم: ففي ذلك الجامع تحديداً يتمّ الدّعاء [بالنّصر والتّمكين] لوُلاة الأمر. ويظلّ هذا الجامع الكبيرُ أباً للعائلة التي تضمّ كلّ المساجد الأخرى، المتباينة من حيث الأهميّة، التي تضمّها الأحياء ويزداد عددها، مثلما هو متوقّع، ومثلما رأينا، بشكلٍ متناسبٍ وأهميّة المدينة. وتتجلّى السّلطةُ كذلك في مرآة مقرّ حكمها: قصر الملك أو الحاكم. ومن العلامات الأخرى المميّزة

للمدن: الأسواق، التي عادةً ما تكون موضوعاً للوصف، باعتبار عددها ومساحتها وتهيئتها وصيانتها. ثمّ الحمّامات التي يتطرّق المصنّفون إليها من زاوية المعايير ذاتها. وأحياناً يتطرّقون للمستشفيات وخزائن الكتب. وأخيراً، وحتّى نخرج من سجلّ التراث العقاريّ بحصر المعنى، ثمّة موضعان شريفان أو مبتذلان، وفيهما تتجلّى قوّة المدينة بوضوحٍ، ألا وهما المقبرة ومكبّ النّفايات.

بين هذين المكانين وقلبِ المدينة يمتدّ السّور، الذي يتلوّن بتلوينات لا حصر لها، تبعاً للشّكل والارتفاع وعدد الأبواب التي قد تبدأ من واحد إلى خمسين، وتكيُّفِه مع الموقع، والموادّ التي بُنيَ بها بدءاً من أديم الأرض وصولاً إلى اللّبنات والحجر؛ وإمكاناته: هل هو مجرّد متراسٍ، أم أنّه مدعّمٌ بالعديد من التجهيزات الهندسية، أو الآلات الحربية، وهل مُدَّت أبوابُه بواجهة من حديد، أو أضيفت منحوتاتٌ إلى قمم حوائطه السّاترة[1]. إنّ السّور، بأشكاله المختلفة، يهدف بالطّبع إلى الدّفاع، ولكنّه يهدف أيضاً إلى تأكيد الذات. فالمدينة المعتدّة بنفسها ترفع متراسها في أفق الفيافي أو الرّيف، كي يُبصَرَ من موضعٍ قصيٍّ، وكي تحتجب السّماءُ شيئاً فشيئاً عن ناظرَي القادمِ من الجبهة التي تواجِهُه بها المدينة. وبالمقابل، ما إن يبدأ الأفول يتوعّد المدينة حتّى يمكن معاينته أو الحُكم عليه من خلال أسوارها غير المعتنى بها كما ينبغي، أسوارها المنهارة المتهاوية التي يدفع ذِكرُها المؤلّفين إلى ترديد لازمة: «هكذا ينتقل مجدُ العالم[2]»...

(1) الحائط السّاتر، جدارٌ يوصل بين بُرجين أو استحكامَين، كانَ سائداً في البنايات العسكرية في العصر القديم وإبّان القرون الوسطى.

(2) *sic transit gloria mundi*، لازمةٌ لاتينية كانت تردّد أثناء طقوس انتقال البابوية، وتبنّاها الحُكم البيزنطي، وصار يردّدها ساعة نقل السّلطة إلى الإمبراطور. وأثناء ترديدها تقدّم بين يدي الإمبراطور عظامٌ بشرية ورفاتٌ، تذكيراً بأصله البشريّ وإمكان زواله، وهنا إلماعٌ لقابلية الأسوار للزوال والمدن للأفول خاضعةً كغيرها لسلطان التّاريخ.

تبقى أخيراً، ثلاثة معايير لتحديد المدينة، أو بشكلٍ أدقّ تبقى حصيلة الجمع بين هذه المعايير، باعتبار أنّ غياب أحدها يؤدّي إلى زعزعة المدينة. أوّلها، وفي علاقة بما سبق أن ذكرناه حول ضرورة إمداد المدينة بالمؤن الغذائية، مجالٌ حيويٌّ يتجاوز حاجات هذه الكتيبة [البشرية] بالمعنى الصّريح للكلمة، أي بعبارة أخرى مجالٌ قيمَ بإعداده وتصميمه وفق شهيّة المدينة وحاجتها للغذاء؛ ثمّ نظامُ سُلطة يبسطُ نفوذه على هذا المجال، على الأقلّ، إن لم يكن أبعد منه، أو حتّى على إقليم بأكمله، وبالطّبع ينبغي أن تكون هذه السّلطة مُسلِمة؛ وأخيراً اجتماع كلّ الكيانات المهنيّة الممكنة، دون إغفال أصحاب الأنشطة والصنائع الفكرية والعقلية. ومن هنا نستطيع أن نستنبط الأماكن المستبعدة: لا يمكن أن نطلق تسمية مدينةٍ لا على بعض النّجوع الكبيرة المحصورة في وظائفها الفلاحية والمحرومة من الحِرف الأساسية؛ ولا على البلدات التي تتوفّر على كلّ المرافق، لكنّها خاضعةٌ لسلطةِ مدنٍ أخرى مجاورة، ولا على أمثال تلك المدن الواقعة عند دلتا النّيل، لأنّها قبطيّة ولا تملك منابرَ جوامع[1]، تلك المنابر التي تذكّر بحضور السّلطة. ويظلُّ الاستثناء الوحيد متمثّلاً في مكّة والمدينة اللّتين لا تتوفّران على المعيار الأوّل، لكنّ هذا النّقص يستعاضُ عنه طبعاً بمكانتهما كعاصمتين دينيتَين للإمبراطورية الإسلاميّة.

وختاماً نطرحُ السّؤال التّالي: تلك المدينةُ، المدينة العملاقة، رمزُ مجد الحضارة الإسلاميّة ومحرّكُها، ألم تلعب أيضاً دوراً في تدهورها؟ أمرٌ واردٌ، على الأقلّ لأسبابٍ ثلاثة: اختلال التّوازن، في حالات عديدة، بين المدينة وريفها نتيجةَ الإفراط في استغلاله؛ والدّور الذي تضطلع به المدينة باعتبارها صندوقَ رنينٍ يعمل على نشر صخب القلاقل والتوتّرات

(1) أي لا تقام فيها خُطبة الجمعة.

الاجتماعية وعلى تفخيمها أو تطويقها؛ وأخيراً الإفراط في الاستهلاك على حساب الإنتاج، ما يؤدّي إلى اختلال ميزان التّبادلات، والافتقارِ إلى العملة الصّعبة التي لا مندوحة عنها في تلبية الحاجات المتنامية. لكن تلك مسائلُ أخرى، ترتبط بإمبراطورية الإسلام وتاريخها.

القسم الثاني

البُلدان

1– الهند والصّين: الغواية والحذر

أرجو ألّا أُلامَ إذا ما أنا قصرت حديثي هنا[1] على عالَم الإسلام العربيّ[2]، وهو العالَم الإسلاميّ الوحيد الذي أعرفه في نصوصه الأصل؛ وعلى عالَم إسلاميّ سابقٍ لا فقط لعصرنا الحاليّ، وإنّما حتّى للنّهضة. والحقّ، إذا ما نحنُ حصرنا بحثنا، إجمالاً، في فترة زمنيّة تقع بين القرنين التّاسع والتّاسع عشر الميلاديّين، فإنّنا نُفاجأ بالحضور الدائم للموضوعات التي تشكّل، في الأدب العربيّ[3]، لوحة الهند والصّين. وحتّى تتضّح الصّورة يبدو لي أنّ من الأهميّة بمكانٍ طرح الأسئلة الثلاثة التّالية: ما هي هذه النّصوص؟ ما الذي تخبرنا به؟ وما الذي تخفيه عنّا؟

وينبغي في اعتقادي النّظر في متن النّصوص من حيث مدى واقعيّته وصلاحيّته.

ممّ يتألّف هذا المتن؟

يبدو أنّ العلاقات التجارية بالهند والصّين، سواءً عن طريق البرّ أو البحر، قد عُقِدت، بالنّسبة إلى التاريخ الإسلاميّ، مع استقرار الخلافة

(1) لمزيد من الفائدة، تنطلق ترجمة هذا الفصل من صيغة أوسع له ألقاها المؤلّف في مؤتمر علميّ عُقد في بريستون، ونُشرت ضمن أبحاث المؤتمر، قبل أن يستعيدها ميكيل مع شيء من الاختصار في هذا الكتاب. انظر المؤلَّف الجماعيّ:
As Others See Us, Mutual Perceptions, Esat and West, in Comparative Civilisations Review, n°13, autumn 1985-spring 1986, p. 284-300. (المُراجِع)

(2) في هذا الفصل، يعني نعت «العربيّ» النّاطقَ باللغة العربية، سواءً كان النّطق كلاماً أو كتابة.

(3) ضمن منظور ميكيل، الذي سبق أن وضّحناه، تدخل مصنّفات الجغرافيّة البشريّة ضمن هذا الأدب هي أيضاً. (المُراجِع)

العباسيّة بالعراق أو بالأحرى مع توطّدها[1]. وقد لعبَ دوراً حاسماً في ازدهار تلك العلاقات التّجاريّة توفّرُ حدّ أدنى من الأمن الاجتماعيّ، ثمّ بشكلٍ خاصٍّ تطوّرُ الحاضرتين الكبريَين، نقصد بغداد، ثمّ سامرّاء. وبغضّ النّظر عن كميّة البضائع المحمولة وطبيعتها تظلّ الحقيقة هي هذه: إنّ التجارة هي من أدخلَ الصّين والهند إلى الآداب العربيّة، بوصفهما بلَدَين يتمتّعان بوجود فعليّ وقيَم بزيارتهما فعليّاً. ولئن كان التّوسع الإسلامي قد بلغ السّند منذ العقود الأولى للقرن الثّامن الميلاديّ، إلّا أنّه كان علينا أن ننتظر ما يقارب مائة وأربعين سنةً حتّى تظهر الهند، ومعها الصّين، في النّصوص التّي تزعم وصفَهُما، بعبارة أخرى تلك النّصوص التي تجمع أخبار الرّحالة والتّجار والبحّارة الذين بلغوا ذينك البلدين. تلك هي حال أوّل هذه النّصوص، نقصدُ النّصَّ المجهولَ المؤلِّف، والأساسيّ لبواعث عدّة، الذي يحمل عنوان «أخبار الصّين والهند»[2]، والذي كُتبَ حوالى سنة 850 م.، واستلهمه، بأقدار متفاوتة، بين نهاية القرن التّاسع والقرن الخامس عشر[3]، كلّ من ابن خرداذبه وابن الفقيه الهمذاني وابن رسته، والمسعودي في «مروج الذّهب»، وإبراهيم بن وصيف شاه في «مختصر عجائب الدّنيا»، والبيروني، والإدريسي، والقزويني، دون إغفال «رحلات السّندباد البحريّ» في «ألف ليلة وليلة». وحدهما كتابان اثنان لا يبدو أنّهما يستلهمان كتاب «أخبار الصّين والهند»، وهما: «كتاب

(1) أستلهمُ هنا المقدّمة التي خصّ بها جان سوفاجيه طبعته وترجمته لكتاب «أخبار الصّين والهند»:
Relation de la chine et de l'inde, rédigée en 851, texte établi, traduit et commenté par Jean Sauvaget, Paris, éd. Les Belles Lettres, 1948. (المؤلّف)

(2) يُنسب لشخص يدعى سليمان التاجر. وسندعوه في ما يلي، على سبيل الاختصار، كتاب «الأخبار».

(3) بين القرنين الخامس عشر والتّاسع عشر يمتدّ ما سُمّي «انحطاط» الأدب العربيّ. وعلى أيّة حال، هي فترةٌ لا تتوفّر على أيّ شيء بالنّسبة إلى الموضوع الذي يهمّنا هنا. (المؤلّف)

البلدان» لليعقوبيّ و«الفهرست» لابن النّديم[1].

يعكس هذا الكتاب بأمانةٍ وضعاً أمثل لتداول الأخبار وتبادلها. ففي البحر والموانئ، كان البحّارة العرب والفُرس يصادفون نظراءهم القادمين من الشرق الأقصى. واستقرّت بالهند وكمبوديا وقوانتشو (كانتون) جالياتٌ مسلمة، وكانت تلك التي في قوانتشو على وجه الخصوص كبيرةً ونشيطةً جدّاً. ثمّ، من جهة البلاد الإسلامية، ثمّة ميناءان لعبا دوراً طليعيّاً، لا على مستوى التّجارة فحسب، وإنّما بالنّسبة إلى كلّ ما يستتبعه هذا النّشاط الاقتصاديّ من قصص منمّقة بدرجة أو بأخرى، نقصدُ ميناء سيراف بإيران، وخصوصاً البصرة في أقصى جنوب العراق: حيث تتقابل سوق المربد التي تستقبل القوافل من ناحية الصّحراء، والميناء من ناحية النّهر الذي غمرَه المدُّ البحريّ. وقد عرض الأديب العربيّ الجاحظ، الذي تعدّدت مجالات تأليفه، للميناءين معاً[2].

شهدت هذه الحركة الممتازة قطيعةً مزدوجة عند منعطف القرنين التّاسع والعاشر. فغرباً أدّى توالي الأزمات التي هزّت الدّولة العباسيّة، متمثّلةً في الاضطرابات المتواصلة وما ينجم عنه من ظواهر الفوضى والبؤس، إلى التأثير تأثيراً مؤسفاً على العلاقات التجارية مع الشرق الأقصى. وشرقاً لم يكن الوضع في الصّين أفضل حالاً: حيث أدّت انتفاضة هوانغ تشاو Houang Tchao[3] سنة 878، والمجازر التي اقتُرفت في حقّ

---

(1) حول كتاب «التبصّر بالتّجارة»، المنسوب إلى الجاحظ، انظر دراسة شارل بيلّا: Ch. Pellat, dans *Arabica*, I (1954), pp. 153-154. (المؤلّف)

الكتاب صادر عربيّاً باسم الجاحظ، عن المطبعة الرحمانية بمصر (الطبعة الثانية 1935)، وقد اعتنى بنشره وتصحيحه والتّعليق عليه العلاّمة حسن حسني عبد الوهاب. (المترجم)

(2) انظر شارل بيلّا، «الهند والهنود في نظر الجاحظ»، في «ثقافة الهند»، XIV (2) (أبريل، 1963)، ص ص. 58–69. (المؤلّف)

(3) باسم زعيمها الذي فجّر في الصّين انتفاضة عارمة تحالف فيها الفلاّحون وقطّاع الطّرق، قادها من 878 م حتّى موته منتحراً بسبب إخفاق الانتفاضة، في 884. (المُراجِع)

التجّار العرب إلى انحسار العمليات التجارية الأساسية بشبه جزيرة مالايو (الإقليم الغربيّ من الاتّحاد الماليزي): وبالنّسبة إلى الطّرق البحريّة، بدأ عصر البحّارة، الذين كانوا قد خالطوا الموانئ بلا ريب، لكنْ لم يكونوا يملكون، عن البلدان التي حلّوا بها، نفسَ المعرفة العميقة والمتغلغلة التي يملكها التّجارُ الذين أقاموا فيها. أمّا الهند، فعلى الرّغم من أنّها ما برحت تنفتح أكثر فأكثر على التأثير الإسلامي، مع حلول القرن الحادي عشر، لم تزدد معرفة العالم العربيّ بها اتّساعاً. وإذا ما وضعنا جانباً كتاب البيروني، الذي ستكون لي عودة إليه، فإنّ الثقافتين التركيّة والفارسيّة خاصةً هما اللّتان أفادتا من معرفتهما بالهند الجديدة التي انكشفت ابتداءً من فتوحات محمود الغزنويّ (971–1030م).

لنلاحظ ما يلي: في البلاد العربيّة، ستغيّر الجغرافية، أو حتّى نكون أكثر دقّة آدابُ البلدان[1] التي لطالما اهتمّت، حتّى القرن العاشر، بالشرق الأقصى، أقول ستغيّر موضوعَ اهتمامها: إذ شهد النّصفُ الثاني من ذلك القرن نشوء جنس أدبيّ جديد وازدهاره، هو هذا الذي يسمّى «المسالك والممالك»، أو أيضاً «أطلس الإسلام»، جنسٌ يعطي الأولويّة للعالم الإسلاميّ، أي العربيّ والإيرانيّ، لا بل يكاد يقصر اهتمامه عليه. وتظهر السّند مهمّشة في كتابات هذا الجنس، مع أنّها تنتمي إلى العالم الإسلامي. ثمّة بلا ريب أسباب أخرى وراء انبثاق هذا الجنس: ليس هذا محلّ عرضها[2]. لنتساءل فقط: ألا يعكس أدب المسالك والممالك هذا،

(1) نقول هذا حتّى نعطيَ مكانةً لمجمل المعطيات الجغرافية الموجودة في كتب الثقافة العامّة (الأدب) أو في الموسوعات. (المؤلّف)

(2) انظر كتابي:

La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XIe siecle, I, 2e ed. (Paris-La Haye, 1973), chap. VIII-IX. (المؤلّف)

وانظر أيضاً المقالة المضافة في ذيل هذا الكتاب، عن «جغرافية العرب البشريّة بعد القرن العاشر الميلاديّ». (المترجم)

على طريقته، نوعاً من الانكفاء على الذات، وهي حركة مسجَّلة أصلاً في التاريخ، نقصد بداية تلك الأزمنة التي سيُلفي فيها العربُ أنفسَهم يتخلّون عن المبادرة التّاريخيّة لصالح شعوبٍ أخرى؟

هكذا نفسّر كيف أنّ معرفة العرب بالهند والصّين ظلّت تقريباً، بعد القرن العاشر الميلاديّ، عند المستوى الذي كانت فيه قبل ذلك. وكون المؤلّفين العرب قد دأبوا بانتظام وغزارة على انتحال كتاب «أخبار الصّين والهند»، حتّى القرن الخامس عشر، هو إشارةٌ ينبغي ألّا تضلّلنا. على أنّ كتاب «الأخبار» لم يكن الكتاب الوحيدَ الذي عومل على هذا النّحو، إذ استُعين إلى جانبه بمؤلّفين آخرين. لكن، على كلّ حال، متى ما أراد المؤلّفون الحديث، بعد سنة ألفٍ للميلاد، عن الهند والصّين كانوا يرجعون إلى كتب القدامى. فإذا ما تعلّق الأمر بالخرائط، كان الإدريسي، على الرّغم من كونه عالماً مشهوداً له بالعلم، يستعيد معطيات سابقيه بأخطائها. وإذا ما كان المنشود هو الوصف، فلا نرى جديداً يضيفه القزويني أو القلقشندي، في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، إلى ما كان متداولاً هنا أيضاً قبل نهايات القرن العاشر. وإنّ بحّاثةً في مستوى نباهة مقبول أحمد لا يخطئ بهذا الصّدد: فمَراجعه الأساسيّة لوضع تصوّر مجمل لجغرافية الهند عند المؤلّفين العرب تظلّ، باستثناء البيروني مرّة أخرى، مأخوذة من مؤلّفي القرنين التّاسع والعاشر[1]. وإذا كان الأمر كذلك مع الهند، التي ليست قصيّة جدّاً، لا بل إنّ جزءاً منها كان مُسلماً، فكيف سيكون الحالُ مع الصّين؟

البيروني نفسه يقتبس بين الفينة والأخرى من كتاب «الأخبار». لكنه يقتبس بخصوص الصّين التي لم يكن يعرفها. أمّا بخصوص الهند، فيسلك

(1) انظر: *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., III (47-48), 1967, pp. 417-422. (المؤلّف)

مسلكاً مغايراً تماماً: فكتابه الشهير عن الهند، الذي فرغ من تأليفه سنةَ 1030، يُحدث قطيعة مع كلّ الأعمال السّابقة عليه، متجاوزاً إيّاها بفضل المعاينة الحيّة للمؤلّف، وبفضل سعة بحثه وعمقِه، وروح الملاحظة الدّقيقة والموضوعيّة التي تميّزه. فإذ اشتغلَ البيروني بعين المكان، وكان عارفاً اللّغةَ السنسكريتية بما يكفي، ما مكّنه من استلهام النّصوص التقليديّة المحليّة، فقد بدا مثلَ ظاهرة. لكنّ ظاهرة مثل هذه إنّما هي فريدة ومعزولة. ذلك أنّ الحقيقة هي هذه: تلك المعرفة الأنموذجيّة عن الهند ستظلّ في الآداب العربيّة دون أفق. كتب ساشو Sachau في مقدّمة ترجمته لكتاب البيروني: «مهما بلغ اهتمام المسلمين بما هو مكتوبٌ في الهند أو عن الهند، يظلّ يخامرنا الانطباع بأنّ هذا الأدب لم يضرب قطّ جذوره عميقاً [في الثقافة الإسلامية]. فبعد وفاة البيروني، سنة 1048 م، لم يظهر أيّ عمل متفرّد بهذا الصّدد. وحتّى حين ألّف البيروني، كان الوحيدَ في هذا الميدان. وفي معرض تعداده للصّعوبات التّي واجهته أثناء اشتغاله يقول إنّه قد ألفى الاشتغال على هذا الموضوع صعباً جدّاً، وإن كان متحمّساً له، فهو الوحيد من أبناء عصره الذي عُني بالأمر. وقطعاً لسنا نعرفُ، لا قبله ولا بعده، مهتمّاً بالهند بلغ شأوه[1]».

إنّه وضع مؤسف، لكنّه قابل للفهم: ما كان للعلماء أن يأملوا في رؤية أعمالهم تنتشر، حتّى وإن كان ذلك بثمنِ إخضاعها لبعضٍ من التبسيط ليُدركها عموم القرّاء، في غياب الدّوافع التي لا مندوحة منها لذلك، بدءاً من توفّر الحدّ الأدنى من إرادة المعرفة. وإذ كانت القطيعة تزداد أكثر فأكثر بين العالَم العربيّ وبين الهند، ما كان لهذا العالَم أن يهتمّ بها حقّاً. زد على ذلك أنّه، على المستوى العامّ، انتصر المذهب السنيّ الجهاديّ، وانكفأ

(1) *Alberuni's India*, I, reimpr. (New Delhi-Lucknow-Bombay, 1964), p. xxiv. (المؤلّف)

العالم العربيّ على نفسه أمام بزوغ القوّة التركيّة وبداية الحروب الصليبية؛ وكلّ ذلك لم يكن ليحثّ على انفتاحٍ معرفيّ بالمعنى الواسع لكلمة معرفة، وكيفما كانت طبيعة تلك المعرفة: حتّى الاكتشافُ المبهر الذي قام به ابن النّفيس في القرن الثالث عشر الميلادي، حين عيَّنَ الدّورة الدّمويّة الصغرى، لم يعرف امتداداً.

حالة الرّحالة العظيم ابن بطّوطة، في القرن الرّابع عشر، مختلفةٌ بشكل واضح، لكنّها تنتهي إلى النّتيجة نفسها. لم يكن مثل البيروني، عالماً بكلّ ما تحمله الكلمة من معنىً، وإنّما هو رجل ذو ثقافة متوسّطة، تكاد تكون متواضعة. ولأنّه ملاحظٌ جيّد رغم كلّ شيء، ترك لنا، من بين كلّ البلدان التي زارها، عديدَ الأخبار المهمّة حول الهند، وجزر المالديف (المحدليب عند العرب)، وحتّى الصّين[1]. ومع ذلك، نُلفي أنفسنا هنا أيضاً أمام مغامرة لا أفق لها. لا أفق لها في التّاريخ: فابن بطوطة هو العربيّ الأوّل والأخير الذي ظلّ مرتحلاً خمساً وعشرين سنة دون أن يزور وطنَه الأمّ، قاطعاً رحلة امتدّت على مائة وعشرين ألف كيلومتر. هو إذن حالة فريدة، لا بل هامشيّة. مغامرة لا أفق لها أيضاً داخل هذا الجنس الأدبيّ، جنس الرّحلة. فبعد ابن بطّوطة اقتصر الرحّالة على الحجّ إلى مكّة، وعلى زيارة البلاد المجاورة لها، في أفضل الأحوال: وفي ذلك تجلٍّ آخر من تجليّات الانكفاء على الذّات الذي أشرت إليه في ما سبق. وهي أخيراً بلا أفقٍ في الآداب العربيّة بعامّة، أقصد أنّ ما دوّنه ابن بطّوطة لم يكن له انعكاسٌ في التآليف اللّاحقة، بغضّ النّظر عن الأجناس التي تنتمي إليها. ففي المحصّلة، ظلّ الأدب العربيّ باهتاً أو يكاد، لما ينيف على أربعة قرون، وبوسعنا أن نحدس أنّه ليست بلدانٌ بذلك القدر من البعد، مثلَ الهند

---

(1) «تحفة النّظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار»، المعروف أيضاً برحلة ابن بطّوطة، أمر السلطان أبو عنان المريني بتدوينه واختار لذلك ابن جزي الكلبي، وتمّ إملاؤه سنة 756 هـ.

والصّين، هي التي ستوقظه من سباته.

والآن وقد جمعنا هذه المتن، أين تكمن يا ترى صلاحيّته؟ مع هذه النّصوص، نُلفي أنفسنا وقد عدنا إلى ما قبل نهايات القرن العاشر الميلاديّ، إلى عصر لم تكن فيه المعرفة بالشّرق الأقصى شيئاً هامشياً، شأناً يدخل ضمن نطاق مُتع العلماء الذين يمثّلون حالات معزولة أو الأشخاص الذين يشذّون عن التّصنيف. عصر، كانت فيه تلك المعرفة، بخلاف ذلك، أمراً حيويّاً لا غنىً عنه للتّجارة أو الحياة اليوميّة -على الأقلّ الحياة اليومية لعلية القوم ومُترَفِيهِم-؛ عصر كان فيه شعبٌ بأكمله من البحّارة والتّجار يشكّلون منبع أخبار، غالباً ما يكون منبعاً طازجاً؛ عصر كانت فيه كوكبةٌ من ميسّري المعارف تضمن عبور تلك المعرفة في النّصوص.

وبالنّسبة إلى الموضوع الذي يشغلنا، يكتسي مُيَسّرو المعارف أولئك أهميّة بالغة. فعندما نرغب في دراسة ذهنيّةٍ ما، أو سلوكٍ جمعيّ، فإنّنا لا نلجأ إلى العلماء -إلّا في حالات نادرة، ولأسباب بديهيّة-، وإنّما نلجأ إلى النّصوص النّاجية من الزّوال، التي ترتبط عن قربٍ بالإدراك المشترك أو العامّ. فعلى سبيل المثال، كان واضعو الدّراسات التي أجريت في العقود الأخيرة على العصر الوسيط وعصر النّهضة الأوروبيّ يؤْثِرون، ساعة الاشتغال على التّاريخ العميق الممتدّ، عدم الرّجوع إلى أعمال البحّاثة المتبحّر، وإنّما إلى وثائق أكثر تواضعاً، وثائق تمخّض عنها المعيش اليوميّ، أو استُلهمت من ثقافة متوسّطة، تلك التي حرّرتها جماعات من الرّهبان مثلاً. الأمر نفسه يسري هنا، حيث لا نقترح تقديم رؤيةِ البيرونيٍّ للهند، أو ابن بطوطة للصّين، وإنّما تلك الرؤية المتمخّضة عن إسلام الأعماق، الرؤية التي تُنتجها جماعة المؤمنين بأكملها.

وإنّ مُيَسّري المعرفة، الذين شهدهم العالم العربي قبل سنة ألفٍ

للميلاد، سواء ممّن كانوا يكتبون في مواضيع متعدّدة أو من الموسوعيّين أو الجغرافيّين، هم تحديداً لا مندوحة عنهم بالنّسبة إلى القضيّة التي تشغلنا. فهم ينتمون إلى تلك النّخبة التّي تتحدّد بواسطة القدرة على الكتابة، لكنّهم يظلّون جميعاً، في الآن نفسه، على هامش الأدب الرّفيع والعلم. كلّهم أناس ينتمون إلى الفئة المتوسّطة من حيث أصولهم ومكانتهم الاجتماعية، واعتناقهم إسلاماً معتدلاً، سواءً أكانوا سنّة أو شيعة، فلا يميلون البتّة إلى التطرّف. وكلّهم كانوا يخاطبون جمهوراً متوسّطاً، جمهوراً يعرف القراءة بلا ريب، لكنّه يتطلّب معرفة بسيطة سهلة الاستيعاب ومفيدة في ممارسة حرفةٍ ما، أو يسعى إلى كسب قدر لا بأس به من المعارف العامّة، لا أكثر؛ جمهور يتألّف من تجّار ورحّالة وموظّفين، أو، ببساطة، من أناس يمثّلون فئة الرّجال الجديرين بالاحترام في ذلك العصر[1]. باختصار[2]، ونظراً لعدم وجود أدب شعبيّ (وهذا ما يعتبر، على الأقلّ إنْ نحن حكمنا انطلاقاً من المخطوطات التي وصلتنا، أكبر نقصٍ يعتورُ الحضارةَ العربيّة)، فإنّ نصوص أولئك الميسّرين تدنو بدرجةٍ عن أدب المتخصّصين أو الكُتّاب ذوي الأسلوب الرّفيع. نحن هنا إذن أمام معرفة وطريقة كتابةٍ متوسّطتين تظلّان، كما أؤكّد، لا مندوحة عنهما في هذا المقام.

ما تخبرنا به هذه النّصوص

عبر المعطيات التي تفصح لنا عنها هذه النّصوص، تبرز حقيقتان كبيرتان: ففيها يُنظر إلى الهند والصّين باعتبار الأولى البلد النّافع، والثانية

---

(1) أولئك الذين أشار إليهم المؤلّف في ديباجة الكتاب وفي فصول أخرى بوصفهم الأدباء.

(2) بالنّسبة إلى تراجم هؤلاء المؤلّفين والمتون التي تشكّلها أعمالهم، أحيل على مقدّمة كتابي:
La géographie humaine..., II (1975), pp. ix-xx. (المؤلّف)

البلد المرجع.

بلد نافع: لقد وُلد هذا الأدب، في جانب كبير منه، من الانشغالات التّجارية، وكانت نصوصه، على الأقل في بداية الأمر، تؤدّي أيضاً وظيفة الدّليل الموجّه بالنّسبة إلى أولئك الذين ينوُون خوض تجربة التّجارة في أماكن قصيّة. من هنا هذه السّمة التي تكاد تميّز الوصف في جميع تلك النّصوص: إنّه يخضع لقاعدة عامّة تحكم هذا الجنس الأدبيّ، أقصد غيابَ أيّ تصوير يُقام به لِذاته: فالبلد موضوع الحديث يُربَط دائماً بمنفعة ما. لنأخذ المنظر الطّبيعيّ، بالمعنى العامّ للكلمة. لا ريب في أنّ صورتَه قد استُلهِمت في البداية من التجّار، الذين يشيرون إلى التّسهيلات التي تمنحها الأنهار الكبرى ومصبّاتُها؛ والصعوبات التي تسبّبها الأمطار الموسميّة أو بخاصّةٍ تلك الحواجز الجبليّة المهولة. ما يظهر في المحصّلة هو بلد نافع، بلد يضع له المسعودي رسماً توضيحياً: «لأنّ بحرَ الهند والصّين في قعره اللؤلؤ، وفي جباله الجواهر، ومعادن الذهب والفضة والرصاص القلعيّ، وفي أفواه دوابّه العاجُ، وفي منابته الآبنوسُ، والخيزران، والقَنَا، والبّقم، والساج، والعود، وأشجار الكافور، والجوز، والقرنفل، والصندل، والأفاويه، والطيب، والعنبر[1]».

وتسري على النّباتات نفس النظرة التي تسري على المناظر. فعلى سبيل المثال، لا يتطرّق المؤلّفون البتّة إلى الغابة. لا يتحدّثون إلّا عن الأشجار، وتحديداً عن أنواع معيّنة منها، أنواع مطلوبة في العالم الإسلامي، كالآبنوس وشجر السّاج الكبير، الموصوف بأنّه أطول من النّخل، وأضخم من شجر الجوز، وبوسعه أن يؤْويَ تحت أغصانه عدداً كبيراً من النّاس والحيوانات. والاهتمام بالخشب الذي يدخل في عمليّة البناء، إنّما يفوقه الاهتمامُ الذي

(1) المسعودي، «مروج الذهب»، مرجع مذكور، ج 2، ص 29.

تحظى به تلك المنتَجات المعطّرة والملوّنة وذات الخصائص الطبيّة، التي تُستورَد: فتُولى شجرةُ الكافور اهتماماً خاصّاً، وهي بدورها شجرة عظيمة، ما دامت تستطيع أن تظلّل مائةَ رجل؛ زد على ذلك أنّها شجرة غريبة تؤتي أُكلها لا سيّما في السنوات التي تشهد العواصف أو الزلازل أو سقوط النيازك، لكنّها تيبس وتذوي بعد أن يُستنفد صمغها كلّه. نفس النظرة النّفعية تنسحب على أوراق الأشجار والزهور والثمار والجذور، التي تصلح كلّها للصّناعة الحِرفيّة، أو صناعة العطور أو الطّبخ. أذكرُ هنا القرنفل الذي يضوع «كريح الجنّة»، أو بهار الفلفل الذي ينعم بمباركة الطبيعة: إذ تَضمنُ لجذوره دوامَ الرطوبة الضرورية، وفي الآن نفسه تحمي ثماره بأوراق تغطّيه ساعة هطول الأمطار وتنكمش ما إن يصحو الجوّ.

المعاييرُ نفسها تُعتمَد في تصنيف الحيوانات. فما يحظى بالاهتمام مثلاً، من بين الوحيش، هو غزال المسك، الذي يرعى في الأراضي المرتفعة بكشمير والتِّبت، والذي يخلّف المسك، في شكل سائل لزج، على الصّخور التي يحتكّ بها. باختصار، تشكّل الهند والصّين، في المقام الأوّل، شريكاً للعالم الإسلامي في رهان التّجارة البعيدة الكبير: وخير برهانٍ على النظرة النّفعية التي تتبنّاها النّصوص التي نشتغل عليها هو وفرة الإحالات إلى المواد المستوردة من الشرق الأقصى[1]. ولا تنفصل النّظرة إلى المجتمعات البشريّة، أو الصّينيّة بخاصّة، إن صراحةً أو تضميناً، عن إحالة تجارية إلى عالم أولئك المؤلّفين.

ومع ذلك، لا تشمل تلك الإحالةُ عالمَ التّجارة فحسب. فأغلب تلك الإشارات تورَد في علاقة بالوسط الذي ينتمي إليه أولئك المؤلّفون، أو

(1) أشير إليها دون أن ألحّ في الوقوف عندها، لأنّها تنتمي إلى التّاريخ بحصر المعنى، وليس إلى هذا الذي يهمّنا، أي تاريخ الذّهنيات. (المؤلّف)

أعرافه، ذلك الوسط الذي يعمل، بشكل معلن أو خفيّ، مثلَ معيارٍ دائمٍ للوصف.

لنأخذ على سبيل المثال ميدان الطبّيعة، وتحديداً النباتات الأساسيّة. لا يُشار، في الواقع، إليها إلّا من حيث كونها تستدعي مقارنة، ضمنيّة أو صريحة، مع استعمالاتها في العالم الإسلاميّ: مَثَلُ ذلك الشّايُ، الذي تمّت الإشارة إليه فقط في كتاب «الأخبار»، ثمّ أهمله المؤلّفون بعد ذلك. يُلاحظ، بالمقابل، عدم ذكر الفواكه المعروفة في العالم الإسلامي، وعلى خلاف ذلك، تحضر الفواكه «المجهولة عندنا»؛ كما يُشار أيضاً إلى المنافسة بين الأرُزّ والقمح، باعتبار الأرزّ طعامَ الصّينيّين الأساسيّ، وهيمنة الأرزّ في الأراضي الهنديّة، لا بل وجوده على سبيل الحصر، هناك حيث يُعتبر نباتاً يصنع منه كلّ شيء، ويستخرج منه، فضلاً عن الطعام اليوميّ، الخلّ والكحول والمربّى. وأنموذجيٌّ هو شجر جوز الهند؛ أنموذجيّ أوّلاً من حيث استعمالاته المتعدّدة، ففضلاً عن ثمرة الجوز ونبيذ عصارتها[1]، فإنّه حين يُقطع تُصنع منه سفينةٌ بأكملها: الخشب لصنع الهيكل والصواري، والألياف للحبال، والأوراق المخيطة للأشرعة، وثمار الجوز هي الحمولة. أنموذجيّ، بخاصّةٍ، لأنّه يسمح بعقد تلك المقارنة المنتظرة، في المنظر، بين هذه الآفاق وآفاق أخرى أكثر أُلفة: يقول المسعودي إنّ تلك الجزر[2] مزروعة بأشجار جوز الهند التي تشبه تمام الشّبه نخيلَ التّمر، لكنّها لا تحمل تمراً.

ومن البديهيّ أنّ يكون النّاسُ ومجتمعاتهم الميدانَ الذي ستبلغ فيه المقارنة مع العالم الإسلامي، إن صراحة أو تضميناً، ذروتَها. أوّلاً، من حيث

(1) يُسمّى «نبيذ النّخيل» لأنّ أشجار جوز الهند، وكما هو معلوم، تنتمي إلى صنف النّخيل أيضاً. (المُراجِع)

(2) تلك الجزر هي جزر المحيط الهنديّ. (المؤلّف)

المشهد العامّ التي تشكّله تلك المجتمعات على خريطة العالم تفرضُ الكتلة نفسها: الهند والصّين يبدوان كعنصرين أساسيّين من العناصر التي تتشكّل منها البشريّة. فالتوزيع الموروث عن اليونان والذي يعتمد الأقاليمَ[1]، يضع البلدين معاً على شريط يقع بين خطّ الاستواء والمناطق المتاخمة للإقليم الخامس؛ ويبدو هذا التّقسيم أقلّ إقناعاً من التّقسيم الآخر، المأخوذ عن إيران، والذي يوزّع المناطق البشريّة الكبرى حولَ المركز الذي يشكّله البلدان القديمان إيران وبلاد الرّافدين. ما الذي يفيده هذا التقسيم؟ أولاً، يحكم الهندَ والصّين اثنان من الملوك الخمسة العظام بهذا العالم، والثلاثة الآخرون هم ملك العرب، وملك الأتراك وملك الرّوم. وثمّة مَعلَمٌ آخرُ يعتمده المسعودي عن الفلكي الفزاري: تغطّي مملكة بني العبّاس، أي دار الإسلام، مليونين ومائتين وعشرين ألف فرسخ مربّع، بينما تشمل أقاليم الهند أو الصّين بين 77 إلى 341 مليوناً، أي أنّها أكبر من أرض الإسلام بـ 35 إلى 150 مرّة. ينعكس هذا الأثر الشّامل، والمهمّ، حتّى على مستوى النظرة لما نسمّيه الشّرق الأقصى: فما إن نعبر شرقاً، عند الحدود القصوى لدار الإسلام، حتى تستأثر الهندُ والصّين بالمشهد، مُلقيَتَين إلى الهامش بكلّ ما عداهما: أي بمملكة سيام[2]، وكمبوديا، والهند الصّينيّة، والتِبّت، واليابان، وكوريا، والجُزر، وحتّى بجاوة وسيلان (سرنديب) اللّتين لا تظهران إلّا في حالات مخصوصة وعابرة قياساً إلى ما يتعلّق بعملاقَي آسيا.

ينبغي أن نبيّن أيضاً أنّ تلك الكتلة الهندية والصّينيّة ليست متجانسة: فالصّين تستمدّ ثقلها من سكانها بينما تستمدّ الهند ثقلها من أراضيها. جاء في كتاب «الأخبار» أنّ الهند أكبر مساحة من الصّين مرّتين، لكنّ

(1) ما يعادل سبعة خطوط طول مرتّبة من خطّ الاستواء ذهاباً إلى الشّمال. (المؤلّف)
(2) الاسم القديم لتايلاند.

الصّين أعظمُ من حيث عدد السكّان، كما أنّها مزروعةٌ بأكمَلها. هكذا نلفي أنفسنا من جهة أمام صورة المَنْمَلة[1] الصّينيّة؛ ومن جهة أخرى إزاء بلد شاسع، يمتدّ تارةً في شكل قفارٍ، ويكدِّسُ أحياناً أخرى ما لا يُحصى من المناطق تحت حكم العديد من الملوك. على أيّ حالٍ، ينبغي التّشديد على ما يلي: إنّنا أمام كيانَين جغرافيّين ماحقَيْن، كيانَين يُسعى، كلّما اقتضى الأمر، إلى إبراز دورهما في التّبادلات أو في الحياة السّياسيّة بآسيا، وأيضاً ثقلهما السّكانيّ في علاقة بدار الإسلام.

تمنحنا السّلطة والحياة المدنيّة حقولاً أخرى للتحليل. فبالنّسبة إلى الهند، نُلفي أنفسنا أمام نسق من السّلالات الحاكمة، تهيمن على بلدان أو أقاليم تتمتّع بقدرٍ من الاستقلاليّة، لكنّها تدين جميعاً بالولاء لملك واحدٍ، البلاهارا، الذي لا يمكن ذكر قوّته وهيبته دون أن نتذكّر الخليفة العبّاسيّ ببغداد: كلاهما، في المحصّلة، من بين ملوك العالم الخمسة الكبار. وتثير الصّين من جهتها الاهتمام عبر الطّريقة التي عملت بواسطتها على بلورة نظام عزل السلطة، الذي يرمز له خلقُ مسافةٍ بين الحاكم والشعب ووجود المدينة الإداريّة في معزل صارمٍ عن المدينة بحصر المعنى: وهنا أيضاً لا يمكن أن يمرّ الحديث دون ذكر بعض طرائق تنظيم السلطة داخل دواليب الدولة العبّاسية. ثمّ إنّ الهند والصّين قد عملتا معاً، إلى أقصى درجة، على تطويرِ توزيع السلطة نفسها وتراتبها: فأن يكون المرء ملكاً أو محارباً أو راهباً أو كاتباً أو طبيباً أو مزارعاً أو حرَفيّاً، لا يتأتّى من الصدفة أو يتحدّد انطلاقاً من المزايا الشخصيّة، وإنّما المحدِّد لكلّ ذلك هو النظامُ الاجتماعي في كليّته، الذي يعيّن لكلّ واحدٍ موقعه، ومن ابتغى غير موقعه دمّر نفسَه إذ يصير منبوذاً، لا بل حتّى عنصراً مناوئاً للمجتمع: هكذا

(1) قرية النّمل.

تجري الأمور، حسبَ مؤلّفينا، داخل نظام الطوائف المُغلقة بالهند.

وينبغي أن تُمنح العدالة مكانةً خاصّةً، لا بوصفها جهازاً قمعياً بيد السلطة، وإنّما كمبدأ عامّ. وتلك إحدى النقاط النادرة، التي يبدي فيها مؤلّفونا، دون أن يصرّحوا بالأمر تصريحاً، نوعاً من الذهول المُعجَب. فلدى حديثهم عن الصّين، لا يقولون لنا حقّاً إنّ ضمانَ المرء قوتَه حتّى مماته ليس متروكاً لتدبير عائلته أو جيرانه أو للحظّ الذي يرزقه إحسانَ الملكِ أو أحدِ كبارِ القوم. ولكن مع ذلك، يتعلّق الأمر فعلاً بالعدالة الاجتماعية، حين يحدّثوننا عمّا ينعم به المعوزون والمسنّون من علاجات مجّانيّة ومعاشات وإعفاء من الضرائب، وكلّ ذلك يتمّ باسم الدولة ووفق المبدأ الذي يخاطب كلّ فردٍ قائلاً: «لقد أخذنا منك حين كنتَ شابّاً، والآن علينا أن نعطيكَ وقد غدوتَ مسنّاً».

إنّ الدّولة، بوصفها مسؤولةً عن الحياة العامّة، تقيمُ هذه الحياةَ على ثلاثة مبادئ هي: الأمن، والنّظام، والكتابة. أوّل هذه المبادئ ينظر إليه مؤلّفونا، مرّة أخرى، بعين التّاجر بخاصّة، ومع تفوّق طفيف للصّين. فبالإضافة إلى سلامة الأفراد، المضمونة في عموم أنحاء الإمبراطوريّة الصّينيّة، يُبرز المؤلّفون مزايا نظام مركّزٍ بشكل فائق، تلك المزايا التي تتجاوز بكثيرٍ العيوبَ. لا ريب في أنّ بالصّين أعداءً للتّجارة الحرّة، وَهُم: احتكارات الدّولة، والضرائب العديدة، وتدخّل بعض السُّلطات التي تسعى إلى فرض الأسعار عن طريق تخزين بعض السّلع. بيد أنّ المزايا، التي تتجاوز كلّ العيوب، تتجلّى في أمان المعاملات التجاريّة، والمساواة الصّارمة في شروط البيع والشّراء، التي تسهر عليها السلطات الرّسميّة بعناية فائقة، ثمّ، بخاصّةٍ، صدقُ التّجار الصّينيّين، العفويّ أو المفروض فرضاً، والذي تضمنه العقوبات القاسية التي توقَع في حقّ المتلاعبين.

نفس هذه الصّرامة تنسحب على باقي المعاملات التي تمسّ النّظام العامّ. وأن تكون العدالة، بالمعنى المؤسّساتيّ للكلمة هذه المرّة، بيدِ الملك أو مفوّضة إلى غيره، وأن تكون، على غرار السلطة، مركّزة أو منظّمة تنظيماً متراتباً، فإنّ ذلك لا يهمّ مؤلّفينا بقدر ما تهمّهم شدّتها في معاقبة الجناة وصرامتها تجاهَ ذاتها. بالنّسبة إلى الخاصيّة الأولى، أذكرُ هنا أنّ الإعدام هو العقوبة التي يواجهها، بالصّين أو الهند، كلّ سارقٍ، بغضّ النظر عن قيمة ما سرقه؛ أما بالنّسبة إلى الثّانية فأذكر أنّ ابن الملك نفسه لو سرق يعاملُ معاملة أيّ واحدٍ من الرّعيّة ببلاد الهند. هنا أيضاً الأفضليّة معقودة مرّة أخرى للصّين التي استطاعت أن تجعل من العدالة مؤسّسة فعليّة، وليس فقط امتيازاً لهذا الحاكم أو ذاك. ويُحسب لها التّمييز بين القوانين المُطلقة والقوانين المكمّلة، وإجبار الأمير على عدم شرب الخمر قبل حضوره جلسة حكم، كي لا يخطئ التّقديرَ، وجعل العدالة في خدمة المدّعي في المقام الأوّل، ثمّ كون القاضي كلّما علا شأنه توسّعت رقعة الأقاليم التي ينبغي عليه أن يلمّ بعاداتها. النّتيجة التي يخلص إليها مؤلّفونا، والتي تبيّن، مثلما هو الشأن بالنّسبة إلى العدالة الاجتماعيّة، جزءاً كبيراً من قصدهم المضمر، هي التالية: أنّ الإمبراطوريّة يسودها النّظام، أو أنّ العدالة هي أسُّ الإمبراطوريّة الوحيد. وهو إحساسٌ يعمّقه ويُذكيه كونُ جميع المعاملات الجارية بين الدّولة والرّعايا، أو بين الرّعايا أنفسهم، تتمّ كتابةً. نخمّن أنّ فعل الكتابة نفسه ليس هو مبعث دهشة مؤلّفينا: لقد عرفت حضارتهم الكتابة ومجّدتها، حتّى وإن كانت تلك الكتابة، في عديد الحالات، مجرّد تقييدٍ لشهادات شفويّة. ما يُدهش مؤلّفينا بالمقابل هو كونُ الكتابة ليست قصراً على نخبة من ذوي الحظوة، وإنّما على خلاف ذلك تماماً، [إذ كتبوا أنّ] الصّينيّين جميعهم، فقراء وأغنياء، صغاراً وكباراً، يتعلّمون الكتابةَ

وخطّ الحروف؛ وفي كلّ مدينةٍ ثمّة مدرسة، ومعلّمٌ يعتاش من خزينة الدّولة، لتعليم الفقراء وأبنائهم.

تشكّل الأنشطة والمواقف الهنديّة والصّينيّة مواضيعَ أثيرة في هذا الأدب، وفي الثقافة السّائدة آنذاك. وعلى غرار العالم الموزّع بين خمسة ملوك، تتوزّع الكفاءات والاستعدادات بين الشّعوب: فالهنود أهل رياضيات وطبّ، بينما يحتلّ الصّينيون المرتبة الأولى في الحِرف والصناعات التقليديّة: وهنا أيضاً لا ينوّه المؤلّفون بالبراعة في ذاتها، بقدر ما يشيرون إلى الاستعداد العامّ الذي لدى كلّ شعبٍ لخلق العمل الفنيّ أو على الأقلّ للحكم عليه.

تثير الممارسات اليوميّة وعادات الحياة الأسريّة الاهتمام أكثرَ: ونستطيع التخمين أنّه بالنّسبة إلى مُلاحظٍ دأب على العيش وفقَ نمط يمليه الإسلام، سيصير هذا المرجع المتمثّل في الدّين الإسلامي أكثر جلاءً. ومن بين سلسلةٍ من الملاحظات المُشار إليها أستقي ما يلي: جهل الصّينيّين والهنود بعادة الختان؛ أكلهم لحم الخنزير والبهائم غير المذبوحة، وحتّى الجيف؛ حريّة النّساء في التجوّل سافرات؛ غياب النّظافة والجهل بأصول الطّهارة في كلّ الميادين، بدءاً من المعاشرة الجنسية.

أوَ ثمّةَ دينٌ ما في تلك البلاد البعيدة؟ وأيّ دين ذاك؟ يخبرنا المؤلّفون بأنّ الهند تؤوي الديانة البراهمانية، والبوذية التي امتدّت حتّى بلغت الصّين، وهناك التقت بالوثنية والثَنوية[1] وعبادة الإمبراطور أو الشّمس أو القمر أو الجَمال. في الهند يؤمنون بالجحيم، والأغلبيّة الغالبة تقرّ بتناسخ الأرواح. وأحد المؤلّفين، بهذا الصّدد، يفسّر ذلك المذهب بكونه ضرورة

---

(1) كلّ المذاهب والأديان التي تؤمن بقوّة ثنائية أو قوّتين يقوم عليهما توازن العالم، مثل النّور والظّلام بالنّسبة إلى المزدكية والمانوية، ولعلّ المقصود هنا تحديداً مبدأ اليين واليانغ الصّيني.

الارتفاع، جسداً بعد آخر، حتّى بلوغ الإله، الذي لولا ذلك لظلّ بعيداً جدّاً عن مداركنا: ويبدو الأمر له أشبه ما يكون بصنيع عرب الجاهلية الذين ما كانوا يعبدون الأصنام إلّا لتقرّبهم من الله[1]. وتلك عبارة مهمّة، تختصر موقفَ نصوص مؤلّفينا من الصّين، وخصوصاً من الهند. فهي تقرّ بصدق هذا السَعي إلى الله، لكنّها تلاحظ أنّ ذلك السّعي يخطئ الطّريق ويتيه لاعتناقه عقيدةً أو شعائر محرّفة: الأبقار المقدّسة، أصنام المعابد، الانتحار حرقاً، وغيرها من المثالب الجوهريّة التي تمنع كلّ إمكانٍ لمدحِ تديّن الهنود ونُسكهم. وتلك الخلاصة التي ذكرناها أعلاه تكشف عن نفسها بجلاء: «الحمد لله العليّ القدير، الذي خصّنا بالقرآن، وعصمنا به من خطايا الكفّار».

على أنّ صياغة علاقة العالم الهنديّ أو الصّينيّ بالعالم الإسلاميّ ليست دائماً بهذا الوضوح. فأحياناً يكون علينا نحن أن نتخيّل، خلف النّص المباشر، المواقف الذهنية الممكنة. فإذا كان الموقف المستنكَر لا يتطلّب، كما هو الشأن بالنّسبة إلى الدّين، سوى عرضه، فإنّ عدداً من المعطيات لا يمرّ بالمقابل دون أن يخلق مشكلة بالنّسبة إلى وعي رجلٍ مسلمٍ، من حيث أنّ وعيه يظلّ ممزّقاً بين القبول المبدئيّ -مثلما هو الشّأن بالنّسبة إلى أنموذج الدولة الصّينيّة- والعجب من وجود ممارسات شريفة لا تستند مع ذلك إلى وحي سماويّ. إزاء هذه الحيرة، يخفي المؤلّفون قرارة فكرهم، أو بالأحرى يفصحون عنها لمن يرغب في قراءتها ويعرف كيف يقرأها. كيف ذلك؟ بانتهاج سبيل الاستعارة أو العجيب.

سوى أنّ الاستعارة ليست قصراً على مؤلّفينا. بل هي أحد المقوّمات

(1) «أَلَا للهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ» (سورة الزّمر، الآية 3.)

الأساسيّة التي ينهض عليها الأدب العربيّ، وبخاصّةٍ الشّعر، وإن لم تكن تحضر دائماً. فعلى سبيل المثال، حينَ تتساءل الأمّة عن الإنسان التركيّ، وحين تقدّمه النّصوصُ في صورة مبهمة، متردّدة، لا بل متناقضة بوضوح، فإنّها تطرح بطريقتها الخاصّة مشكلة المستقبل غير المضمون، مشكلة وضع التركيّ الذي يزداد تدخّله في أمور الأمّة الإسلامية بروزاً، وعلى أعلى المستويات. وأجلى تصوير لهذا القلق هو ذلك الذي يقدّمه الجاحظ في عمله «رسالة في مناقب التُّرك». فإذْ لم يكن يستطيع، عن حذرٍ على الأرجح، معالجة المسألة رأساً، فقد عمد إلى تناولها عبر موضوع الخَيل، حيث يُعدّ التركيّ، على حدّ قول أبي عثمان، أستاذاً في فنّ ترويض الخيول وعلاجها: في هذا الميدان، والعهدة على الجاحظ، «التركيّ الواحدُ أمّة على حدة[1]». لقد استعمل الجاحظ بالفعل كلمة «أمّة» التي تشير تحديداً إلى المسلمين. من هنا يجوز لنا نتساءل: أليس في الاستعارة، وليس في الكلام الصّريح، يكمن تشكّلُ القلق الجمعيّ الذي يستحوذ على الوعي الإسلاميّ إزاء التركيّ؟ أليست الصورة البيانية هي الطريقة الأمثل لإبلاغنا أنّ المشكل يكمن، هنا تحديداً، في العلاقات المبهمة التي تربطّ الأمّة بالتّركي، ذلك التركيّ الذي عبره بات يتحدّد مستقبلُ الأمّة، مشرقاً كان أم مظلماً؟

لا نتوفّر على عبارات مماثلة، بالنّسبة إلى الهند والصّين. فهل يُسمح لي بأن أقترح واحدةً؟ فإذا ما نحن استندنا إلى المزايا التي تطبع السّعي الدينيّ في الهند، أو تنظيمَ الدّولة الصّينية الذي يكاد يبلغ الكمال، ثمّ عمدنا إلى مقابلة كلّ ذلك بالعجب الذي يتملّك مؤلّفينا وهم يرون تلك المزايا

(1) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، «مناقب التّرك»، في «رسائل الجاحظ:»، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964، ج 1.

موجودة من تلقاء ذاتها، فإنّنا نستطيع أن نحاكي صيغةً ذائعة، ونؤكّد أنّ الهنودَ والصّينيّينَ هم مسلمون لم تشملهم بركة الله[1].

هذا في ما يخصّ النّاس. يبقَى الإطار العامّ نفسه حيث يعيش أولئك النّاس، أي تلك الطبيعة التي غالباً ما تكون غريبةً، وليست قوانينها يسيرة الإدراك كما هي قوانين الطّبيعة في العالم المعروف، نقصد العالم الإسلاميّ. وهنا، على الأقلّ، نستطيع أن نترك النّصوص تفصح عن نفسها. إنّ أحد ملوك عالَم الحيوان في الهند تحديداً هو الفيل: حيوانٌ تكاد قوانين خلق العالم أن تنهار أمامه. إنّ الفيل لَصرحٌ فعليّ متحرّك، يشتريه الأمراء، المسلمون أو غيرهم، بما يعادلُ ثمانمائة دينار من الذهب أو ألفاً، وهو يأهل الأراضي الهنديّة، بالمفهوم الواسع للتّعبير، حتّى بورما (ميانمار) وجزيرة سومطرة (أندونيسيا). حيوانٌ تجتمع عنده المفارقات: فهذه البهيمة العظيمة هي أيضاً هشّة وجَفول، خاصة إزاء القطط. حيوان عجيب: يعمّر قرناً أو قرنين، هو سليل زواج الخنزير والجاموس، يفرز من أذنَيه أثناءَ فترة التزاوج مادةً خصائصها الإنعاظية شائعة، ولا يشربُ إلّا بعد أن يرجّ الماء، لأنّ رؤية صورته في الماء ترعبه كما يبدو. وعجيبةٌ هي أيضاً مزاياه كحيوان مدجّن، لا بل حتّى سماته الأخلاقيّة. ومن بين المقتطفات العديدة التي خُصّ بها الفيلُ لنذكر هذه الصفات: يصلح للحرب، لكنّه يستطيع في الآن نفسه أن يعمل في الحقول، وأن يكنس البيوت، ويُخرج الماء من البئر، ويتسوّق مع إمكان تفحّص الباقي من النقود. وما هي سوى خطوة واحدة حتّى تشعّ المقارنة بينه وبين الإنسان: على الفيل تُخلَع صفات

(1) أي لم يبلغهم الوحي. وهذا ما يذكّر بتلك الصّيغ الشهيرة التي تُرجع عادةً تفوّق الغرب وتنظيمه وأخلاقه إلى نوع من التّشبع الفطريّ بقيم الإسلام، ولعلّ أشهرها عبارة الشّيخ محمّد عبده، عقب زيارته لفرنسا، حين قال: «وجدت [هناك] إسلاماً بلا مسلمين، وهنا مسلمين بلا إسلام».

النُّبل والثّبات والذكاء والصّبر على الإساءة، ورقّة الإنسان المتحضّر، بل حتّى الإنسان المسلم: يتجنّب الخنزير، ولا يواقع الأنثى الحامل، وإذا ما أغشيَ على امرأةٍ لمرآه، وسقطت في وضعٍ غير لائق، فإنّه يعمد بخرطومه إليها ويصلح هيئتها. باختصار، لا ينقصه سوى الكلام: ومن هنا حكمة الخالق الذي أراد أن يخصّ الإنسان بميزة الكلام، فجعل لسانَ الفيل في المنحى الخاطئ، أي جعل طرفه إلى حلقه. إنّ كلّ تلك الصّفات التي سبق أن ذكرها ابن المقفّع في «كليلة ودمنة» أو الجاحظ في كتاب «الحيوان»، توضّح الآليّات الذهنية التي تبدأ في الاشتغال ما إن يعمل عالم غريب بالمعنيَين -أجنبيّ وعجيب- على استدعاء عادات المعرفة والفكر. ليس لسانُ الفيل في الحقيقة استعارةً. لكنّه، مثل هذه الأخيرة، وسليةٌ موارِبة للنّظر إلى الواقع تسعى إلى جرّه إلى النّظام المشترك: نظام الإسلام، الذي ينكر على كلّ عالَم لا يقع ضمن حدوده الجغرافيّة أن يقلِبَ نواميس الخلق. ذلك الخلق الذي يُعتبر الإسلامُ نفسَه، في آنٍ معاً، أمثلَ معرفةٍ عنه وأفضل تصوير له.

بيد أنّ الاستعارة، كما هيَ، تظلّ هامشيّة. أمّا العجيب[1] فيظهر، على خلاف ذلك، كطريقة جوهريّة في الوصف. إنّ آداب الشرق الأقصى، في الواقع، تمزج الحقيقيّ بالمصطنع، لا بل بتشخيص أكثر تمزجه

---

(1) يتحدّث بعض الباحثين والنقّاد العرب اليوم عن أدب «عجائبيّ» وآخر «غرائبيّ» وثالث «فنطازيّ». وهم يفعلون ذلك متّبعين التقسيم الذي اقترحه تزفيتان تودوروف Tzvetan Todorov، والذي تلقّى اعتراضات كثيرة في الأوساط العلميّة والأدبيّة الغربيّة لإبهامه وقلّة نجوعه في الدّراسات التطبيقيّة وتحليل النّصوص. ميكيل، من ناحيته، بقي وفيّاً للتصّور العربيّ الذي يركّز على مفهوم العجيب (أو «العجيب والغريب»)، قبل أن يُفصَل بينهما)؛ عجيب يتمسّك تارةً بإمكان التّصديق والاحتمال، ويجنح تارةً أخرى، حسبَ المناسبة والسّياق وطبيعة النصّ، إلى ما لا يمكن تصديقه. ولا حاجة إلى تأكيد مرونة هذا المفهوم وخصوبته وشموله. (المُراجِع)

بالعجيب، الذي يتجاوز الواقعيَّ ويغيِّر هيئته، لكنّه يستند إليه، بشكل أو بآخر، خوفاً من أن يواجَه بعدم التّصديق. إنّنا غالباً ما نميل، أثناء الحديث عن العجيب بالنّسبة إلى تلك العصور البعيدة، إلى أن نرى فيه مجرّد تجلٍّ لذهنيّة معوجّة بدرجة أو بأخرى، أو لنزوعٍ، سليم بدرجة أو بأخرى، إلى الحُلم. لا بل أحياناً نرى فيه تجلياً لاستعدادٍ خلقيّ يميّز عقول أهل الشّرق. وذلك أمرٌ يمكن أن نردّ عليه بأنّ الغرب المسيحيّ أيضاً كان له عجائبه mirabilia، التي لا يزال يحفظُ موضوعاتها ببراعة. بالنّسبة إلى الشّرق، من المهمّ أن نلاحظ أنّ العجائب لا تجد منبعها الوحيد في النّزعات الجامحة التي تميّز العقل البشريّ بصفّة عامّة، وليس العقل الشرقيّ فحسب؛ وإنّما أيضاً في الشروط التي خلقها التّاريخ، وفي إطار وظيفة محدّدة. سبق أن ذكرتُ الآثارَ التي خلّفها الوضع الجديد، الذي ظهر مع القرن العاشر، على التّبادلات التّجارية مع الشرق الأقصى. وبالنّسبة إلى الأدب، ينعكس تدهور التّجارة البعيدة في الاستعاضة بالبحّارة عن التّجار. إنّ سوفاجيه، الذي سبق أن وضّح هذه الحقيقة الجوهرية[1]، يبيّن أنّ أولئك النّاس الذين كانوا يسكنون تلك البلدان الأجنبيّة، ويعرفونها حقّ المعرفة، ويقدّمون عنها معلومات قيّمة، قد أخلوا مكانَهم لرجال ألفوا البحار، أو في أفضل الأحوال الموانئ، وهم أناسٌ نزّاعون إلى تمجيد مهنتهم وما تنطوي عليه من مخاطرَ، في شكل قصص بطوليّة ومذهلة. وذلك ما بيّنه الجاحظُ نفسه، إذ كان يسعى إلى فضح البحّارة، من هذه النّاحية، وبيان كم يصعبُ تصديق حكاياتهم[2].

(1) لقد استعدتُ خلاصاتِه وبسطتُها في كتابي:
La géographie humaine..., I, pp. 118-119, et II, pp. 76-78. (المؤلّف)

(2) انظر كتاب «الحيوان»، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، القاهرة (1938–1945)، الجزء السّادس، ص 19. (المؤلّف)

يلاحظ هذا الازدهار الذي شهده العجيب على حساب الواقع الخالص، ويمكن تعقّبه في الأعمال العربيّة، منذ منتصف القرن التّاسع الميلاديّ حتّى نهاية القرن العاشر. إنّ كتاب «الأخبار»، الذي استُلهم أساساً من ملاحظات التّجار، يمنح البحرَ مكانته، لكنّه يمنح حيّزاً أكبر لوصف الهند والصّين، فيكون بذلك قد وفى بالوعود التي قطعها عنوانُه. والملاحظات نفسُها تصدق على الذّيل الذي وضعه أبو زياد السيرافي لكتاب «الأخبار»، إبّان السنوات الأولى من القرن العاشر، غير أنّ أمارات ظاهرة نموّ العجيب تبدو جليّة فيه. ثمّ ما لبثت الظاهرة أن اندلعت، مفصحةً عن نفسها، في أواسط القرن العاشر، في كتاب «عجائب الهند»، الذي يستعيد أساساً قصص البحّارة، الذين يحضرون في الكتاب حضوراً مضاعفاً، أي على مستوى الموضوعات التي غالباً ما تكون مرتبطة بعالم الملاحة، ومهنة البحّار ومغامراته؛ وكذلك على مستوى الطريقة التي بها تُعالَج هذه الموضوعات، أقصد جوَّ الحماس المذهل. إنّ عنوان الكتاب مصيبٌ ومخطئٌ في آنٍ معاً: مصيبٌ لأنّه يستند أساساً على العجيب، ومخطئٌ لأنّ الهند لا تلعب فيه، في نهاية المطاف، سوى دورٍ ثانويّ. ولنختم هذه النظرة الإجمالية المختصرة بالإشارة إلى أنّ هذه الميول ستهيمن تمام الهيمنة، حوالى سنة ألف للميلاد، في كتاب «مختصر عجائب الدّنيا» لإبراهيم بن وصيف شاه.

كيف يشتغل هذا العجيب؟ إنّه يبيّن المسافةَ القائمة بين هذه البلدان الأجنبية والإسلام، ولكنّه يعمل في الآن نفسه، إن تصريحاً أو تضميناً، على إبراز الإحالةِ إلى عالم المؤلِّف. فأرض الهند أو الصّين، على سبيل الذكر، يُنظر إليها كمنبع للسّلع القيّمة التي يستهلكها العالم الإسلامي بوفرة، لكنّها منبعٌ غريبٌ. هكذا يذكر المؤلّفون جزر الفضّة التي تذيبها

النّيران، أو الذهب الذي يُعدّ نبتةً تُجنى جذورها. أمّا الأحجار الكريمة، فيركّز العجيب على عمليات استخراجها: فهنا تتكفّل الرياح، بمفردها، بتخليص الأحجار من شوائبها؛ وفي موضع آخر، بكشمير، على الجزر أو ساحل كوروماندِيل، تحرس الجواهرَ ثعابينُ: ينبغي إذن إلقاء قطع اللّحم عليها، وبعد أن تقتنصها الطيور الكاسرة، تحملها وتحمل معها الجواهر التي علقت بها. هذه أصلاً إحدى حكايات السّندباد البحريّ. ونشهد اجتياح العجيب حتّى يبلغ مضمار المعادن العمليّة كالنّحاس والحديد والفولاذ والقصدير. إذ في كلّ مكان نستشفّ الهمّ، أو الموقف العفويّ، الذي يحدو المؤلّفَ: إحالة أرض الهند أو الصّين إلى أحد المعادن العمليّة، وإن يكن معدناً فاخراً، وفي الآن نفسه إحالة هذا المعدن إلى عالم يبدو، من خلال خواصّه الفيزيائيّة، مختلفاً اختلافاً جوهرياً، من هذه الزاوية أو تلك، عن العالم الإسلاميّ.

لم يولد العجيب إذن من الشروط التّاريخية وحدها، تحديداً الشروط التي فرضتها العلاقات الاقتصاديّة بين العالم الإسلامي والشرق الأقصى: ذلك أنّ الوظيفة نفسها التي يضطلع بها داخل تلك القصص قد ساهمت في تطوّره. ثمّة في الواقع حقيقة جليّة تشعّ من هذه النّصوص، وهيَ رفض الإسلام أن يتماهى مع أيّ حضارة أجنبيّة أخرى: حتّى البيروني لا يشذّ عن هذه القاعدة[1]. على أنّنا ندرك جيّداً كيف يشتغل العجيب، ضمن هذا السّياق. فمن جهةٍ يتيح أيسرَ قدرٍ ممكنٍ وضروريٍّ من الحلم، حين يستحضر البعيدَ والآخر، لا بل حتّى المحرّم الذي نعلم مدى رغبة الإنسان فيه، تحديداً لأنّه محرّم. ومن جهة أخرى يرافقُ تلك التّدوينات العجائبيّة دائماً حكمٌ مضمرٌ، هو الحكمُ نفسه الذي يعبّر عن نفسه، في

(1) *Cf.* Sachau, *Alberuni's India, I, op. cit.*, pp. xviii *i.f.* -xix. (المؤلّف)

أحايين نادرة، في صيغة: «الحمد لله الذي هدانا بالدّين من بعد الضلال».
وفورَ الانتهاء من ذلك الاستحضار، ومن الحلم والغواية، يكون الرّجوع إلى الأرض، إلى النّظام الذي أقامه الأمر الإلهيّ: إلى حظيرة الإسلام. هل بمقدورنا أن نذهب إلى حدّ القول إنّ العجيب هو، في نهاية المطاف، سبيلٌ للعودة إلى الواقع، وإنّ ازدهاره، مع الأخذ بكلّ الاعتبارات، قد جاء نتيجةً لانكفاء العالم الإسلامي على ذاته؟ لستُ أدري حقّاً، وحسبي الإشارةُ إلى المكانة والدّور اللّذين يحدّدهما الأدب المتعلّق بالهند والصّين للعجيب، إن بشكلٍ عفويّ أو عمداً.

كيفَ ينظر مؤلّفونا إجمالاً إلى الهند والصّين؟ إنّ الجواب واضحٌ، وهو يُدعى عالَم الإسلام. فما بين العالم الذي أنشأته حضارة الإسلام، والعوالم الأخرى جميعها، ليس ثمّة فرقٌ في الدّرجة، وإنّما في الطّبيعة: ليس لدار لإسلام أرباضٌ. إنّها تقيم قطيعة جذرية على الأرض. فإذ يفارق المرء الأرض الذي تعلن انتماءها إلى الإسلام، لا يفارق عالَمَ البشر، ولا حتّى العالَمَ المتمدّن. على أنّ الإنجازات التي بوسع الهند والصّين أن تفخرا بها تظلّ ناقصةً، ما دام البلَدان لم يشهدا الوحي الإلهيّ، وبالتّالي فإنّ كلّ ما هو جيّد فيهما لا يمكن أن يكون سوى توفيق أقدارٍ[1].

إنّ الإسلام، كما هو جليّ، دائماً ما يُبرزه المؤلّفون ما إن يدور الحديث عن الهند أو الصّين، ولا يُخضعونه للمساءلة. فالنّقاش بصدده معروضٌ ومرفوضٌ في آنٍ معاً. ذلك أنّه في الحقيقة ليس ثمّة مقارنة ممكنة: لا يقولون البتّة إنّ هذه السّمةَ قريبةٌ من الإسلام أو بعيدةٌ عنه، وإنّما يفصّلون فيما إذا كانت إسلاماً أم لا. وهنا تبلغُ النزعة الإنسانية لذلك العصر[2]،

(1) بالنّسبة إلى هذه الخلاصة أحيلُ عموماً على الفصل الثالث من الجزء الثاني من كتابي *La géographie humaine...* (المؤلّف)

(2) أوَ كان الأمر مختلفاً بالنّسبة إلى العالم الغربيّ في العصر الوسيط؟ (المؤلّف)

مهما كانت متنوِّرَةً، مدىً لا تستطيع مجاوزتَه، وذلك بالضّبط ما يمنعها من أن تكون نزعةً إنسانيةً بالمعنى الذي صرنا نقصده اليوم. إنّ الإعجاب الممكنَ بالهند والصّين قد ينطوي على قناعة في أنّ سلوكَ البشر درجاتٌ، لكنّه لا يناقشُ البتّة مبدأ أنّ الوحيَ الإلهيّ درجاتٌ، وأنّ الإسلام، كدينٍ موحىً به، يظلُّ نعمةً إلهية لا يجبُّها شيء.

2- القسطنطينيّة: مدينة بلا وجه

منذ نشأت الحضارة الإسلاميّة، لم تكفّ بيزنطة عن إثارة اهتمامها: منذ النّص المؤسِّس للإسلام، وحتّى تلك المناوشات عند حدود شبه الجزيرة العربية، ثمّ وصولاً إلى حملات المسلمين على القسطنطينيّة، وأخيراً الحملات البيزنطيّة التي بلغت قلبَ البلاد الإسلامية.

أين تقع بيزنطة؟ كيف يصفها الجغرافيّون العرب؟ ولماذا يصفونها على هذا النّحو؟ أوّل ما سأبدأ به، هو تعيينُ الفضاء، والخريطة، والموقع. بالنّسبة إلى الفضاء بعامّة، سأقول في كلمة واحدة، إنّنا أمام بيزنطة قريبة ونائية في آنٍ معاً. أولّ ما يثير العجب أنّه، على الرّغم من عمليات الاتصال -التي كانت غالباً، ولكن ليس دائماً، عنيفة- بين الجارَين، بوسعنا الحديث عن وجود جهل، أو على الأقلّ سوء معرفة، أو معرفة ناقصة، ببيزنطة. فلئن كانت الجهة الآسيويّة من القسطنطينيّة معروفة -ولي عودة إلى هذا- فإنّ الجانب الآخر، أيّ كلّ ما يتّصل بأوروبّا، يظلّ بالمقابل أكثر إبهاماً. يقول لنا هؤلاء المؤلّفون مثلاً إنّ بيزنطة، أو بلد الرّوم تحديداً، في إطار التوزيع التقليديّ لأقاليم العالم، من شمال خطّ الاستواءِ وباتّجاه القطب، يمتدّ من الإقليم الرّابع حتّى السّابع، أي على ما يعادل نصف العالم المعروف من جهة خطّ العرض. يقولون لنا أيضاً إنّ بلد الرّوم هذا نفسه يغطّي، حسبَ تصنيف الجغرافية اليونانية القديمة، جزءاً كبيراً من أوروبّا، وأنّه يبلغ، مع جزيرة ثولي، نصف الكرة الأرضيّة الشماليّ. تسمح هذه السّمة الأخيرة لهم بأن يقدّموا لنا واحدة من المعلومات المناخية النّادرة حول

بيزنطة: هي بلدُ ثلجٍ، وعلى وجه الخصوص بلد أمطار. ثمّة مناطق كاملة من بيزنطة تعرف هطول الأمطار باستمرار، لدرجة أنّه يقال إنّ جمع المحاصيل ينبغي أن يتمّ بعين المكان تحت الأمطار. قد يتساءل المرء أنّى للقمح أن ينموَ والحال هذه. إنّ الأمر يتمّ على هذا النّحو: تُخزّن حزم القمح في الأهراء حتّى تجفّ، ثمّ يُعمد إلى درسها في منأىً عن الأمطار.

هيَ إذن بيزنطة قريبة ونائية في آنٍ معاً: ولمن يرغبون في الانتقال من هذا الفضاء بالمعنى الواسع إلى بيانات الخريطة التي تعدّ أشدّ ضبطاً، سنقول إنّ بيزنطة هي أساساً بيزنطة آسيويّة. وحتّى نُرسي أفكارنا، أقترح عليكم الخريطة نفسها، ثمّ النظرَ في موضوعٍ، ثمّ وصفاً. الخريطة سأستقيها من أحد أولئك الجغرافيّين، وهو ابن حوقل. وهاكم إشارةً أولى: حتّى يتمكّن من تحديد موقع بيزنطة على الخارطة، اشتغل ابن حوقل على ثلاث مراحل: أوّلاً، تحديد موقع بيزنطة على خريطة الأرض، ثمّ تحديد موقعها بالنّسبة إلى خريطة الغرب، وأخيراً موقعها على خريطة بحر الرّوم (البحر الأبيض المتوسّط). بمَ تخبرنا هذه الخرائط الثلاث؟ بالنّظر إلى هذه الخرائط في حدّ ذاتها، وأيضاً من النّاحية الحسابيّة، أي باعتبار عدد الأماكن التي تُذكَر أسماؤها، وبوضع بيزنطة نفسها جانباً، نلاحظ أنّ إمبرطوريّة الرّوم مقدَّمة لنا من ناحية الأناضول. إنّ بالإمكان إحلال بيزنطة في الجهة الأخرى من المضيق، بيد أنّ كلّ ما في الوصف يجرّها إلى هذا الجانب؛ ولو استعرنا لسانَ عربيٍّ ينتمي إلى نهايات القرن العاشر لقلنا: إلى الجانب الأناضولي، الجانب الذي ينتظرها منه الإسلام.

أمّا موضوعنا فسيتمثّل تحديداً في الأعمال[1]، أي مقاطعات

(1) العمل *thème* تكتب عادةً في اللّغات اللاتينية بحروف مائلة تمييزاً لها عن thème (ثيمة، موضوع)، وتعني مقاطعة عسكرية وإدارية ضمن نطاق الإمبراطورية البيزنطية، تقابلها في العربيّة «الأعمال»، التي يُولّى على إدارتها «عاملٌ» للخليفة. وفي بداية هذه الفقرة يلعب المؤلّف على الجناس بين الكلمتَين.

الإمبراطورية البيزنطيّة. يكادُ هذا الموضوع يكون موضوعاً أدبياً، بدءاً من أوّل أولئك الجغرافيّين، نقصد ابن خرداذبه، وحتّى المؤلّف الموسوعيّ المسعوديّ. وعلى الرّغم من الظهور العرَضيّ لكلّ من تراقية[1] ومقدونية وبلبونيسة[2] وسالونيقية (سالونيك)، فإنّ الأساسيّ يظلّ هو قائمة أعمال منطقة الأناضول وعمل العاصمة: ذلك الذي يسمّيه مؤلّفونا تفلة، ويقروه أهلُ العلم «تفروس»، أي الخندق الذي يحفّ بالسّور على امتداده، بعبارةٍ أخرى عمل ريف القسطنطينيّة.

وعن الوصف، أقول إنّه، هو أيضاً، يظلّ مقتصراً على مدينة المُدن [القسطنطينيّة]، من جهة، ومن جهة أخرى على الأناضول. وبإمكاننا استخراج هذا الوصف العامّ من مجموع النّصوص عبر النّظر فيها ووصل بعضها ببعض، أو أخذه من مؤلّف واحد. أرجع إلى ابن حوقل وأقرأ عنده: «والمدن النّفيسة قليلة في مملكتهم وبلادهم مع سعة رقعتها واتّصال أيّامها وحالها. وذلك أنّ جُلّها جبالٌ وقلاع وحصونٌ ومطامير وقرى في الجبال منحوتة وتحت الأرض منقوبة. وقد استولى الخليج الآخذ من القسطنطينيّة إلى اطرابزندة على أكثرها. وليس هناك مدينةٌ مشهورة إلّا ما وصفتُه وحدّدته. ومياههم كثيرة وغزيرة، وليس تمرّ على وجه الأرض، وإنّما تتغلغل بين الجبال على غير قصد ولا استقامة سيْرٍ[3]». ها أنتم ترَون أنّه، في هذه التّرسيمات الحدودية، على الأقلّ الشّمالية منها، وفي الوصف المائيّ، وفي بعض الملامح التي تطبع هندسة المساكن، والتي تحيل على مساكن كابادوكيا على وجه التّخصيص، لا تُقدّم لنا الإمبراطورية

(1) منطقة تاريخية وجغرافية، تقع جنوب شرق البلقان، وتضم شمال شرق اليونان وجنوب بلغاريا وتركيا الأوروبية.

(2) بيلوبونيز، شبه جزيرة جنوب اليونان.

(3) ابن حوقل، مرجع مذكور، ص 181.

بأكملها، وإنّما تحديداً الأناضول. وإنّ التمثيل والصّورة اللّذين يُعرضان هنا بخصوص بلدٍ، يكادان يتوافقان تماماً مع التّاريخ: فحسبَ علميّ، يتّفق المختصّون في شؤون بيزنطة على القول إنّ بيزنطة، إبّان تلك الحقبة، كانت في المقام الأوّل بلداً آسيويّاً، وإنّ مصيرها كان يتحدّد في آسيا.

أمّا بالنّسبة إلى الفضاء، والخريطة، وأخيراً الموقع، فإنّ بيزنطة مدينة أراضٍ ومياه[1]. وإنّ معرفة موقع المدينة وتخومها، هي في جزء كبير منها، صادرةٌ عن الذكريات العسكرية التي تعود إلى أولى حملات الإسلام عن طريق البرّ أو البحر. بيد أنّ تضارب تلك المعطيات نفسها وتردّدها، لا يرسمان أمام أنظارنا مدينةً، وإنّما مسودّة مدينة، طيفَ مدينة، صورةَ وحشٍ عمرانيّ خطير، لابدٍ أقصى تلك الشّعاب المنيعة أو في نهاية الثّغور الأناضولية الطويلة والمضنية. لا بل إنّ عدم دقّة تلك المعطيات نفسه، الذي يصاحبه في الآن عينه التركيز على العقبات، يجعل القسطنطينية، إذا ما نحن تكلّمنا جغرافياً، غير مدرَكةٍ في سياق وضعٍ ما بقدر ما هي مُدركةُ ضمن موقعٍ. موقع قصيّ، مسربَل بالسّريّة والتحريم. موقع يُختزَل، في نهاية المطاف، إلى صورة واحدةٍ ثابتة وسط هذا الضباب، صورة ما ينعته هؤلاء المؤلّفون بالنّهر، ذلك الذي يصبّ من القرن الذّهبيّ حتّى بحر الرّوم. وعلى ضفاف هذا النّهر لا نصادف منظراً طبيعيّاً وإنّما

(1) بيزنطة هي هنا المدينة، القسطنطينيّة (أسطنبول حاليّاً)، مسمّاةً باسمها القديم (Byzantium) الذي خلعه عليها الإغريق الذين أسّسوها في 658 ق. م.، بقي العرب يستخدمونه إلى جانب اسمها الجديد الذي نالته لدى بناء الإمبراطور الرّومانيّ قسطنطينوس الأوّل لها على أنقاض المدينة القديمة، إذ دشنّها في 330 م، ووهبها اسمه. ومعلومٌ أنّه بناها ليتمكّن من صدّ هجمات برابرة البلقان والفرس السّاسانيّين المتواصلة على الجزء الشرقيّ من الإمبراطوريّة الرّومانيّة. وبعد انفصال هذا الجزء عن روما وعن كامل الجزء الغربيّ من الإمبراطورية في 395م، صار يُسمّى أيضاً بيزنطة أو الإمبراطوريّة البيزنطيّة. وسيرى القارئ كيف يوظّف ميكيل هذا التأرجح بين المدينة والبلاد أو الإمبراطوريّة في مقاربة الجغرافيّين العرب لبيزنطة. (المُراجِع)

مدينةً، حجارةً في كلّ مكان، حجارة منحوتة، نحتها البشر. كلّ البلاد، في نهاية المطاف، الإمبراطوريّة والمدينة، تُختزلُ هنا؛ وطبيعةٌ بأكملها، لا يكاد المؤلّفون يلمحونها حتّى تنحسر لصالح الأبنية.

كيف يصف الجغرافيّون العرب بيزنطة؟ سأختصر كلامي في القول إنّ القسطنطينية هي لديهم صرحٌ، ومؤسّسةٌ وتاريخٌ. صرحٌ: لقد أشرتُ إليه قبل قليل إذ ذكرتُ الحجارةَ. فالقسطنطينيّة هي في المقام الأوّل كنائس، وبخلاف ما قد نتوقّع، ليست آيا صوفيا هي ما يظهر في صدر الوصف، إذ لا يتعرّضون لها إلّا بوصفها إطاراً للمراسيم الإمبراطورية، وإنّما الأولويّة معقودة لما يسمّيه مؤلّفونا كنيسة الإمبراطور، أي حسبَ أكثر الافتراضات مدعاةً للصّدق، كنيسة سانت إتيان دو دافني: الكنيسة التي يصفونها بفيضٍ من التّفاصيل، الخدّاعة في الواقع، إذ لا يعدو الأمر أن يكون إفراطاً في إبراز ثرائها. أمّا الوصف الدّقيق للصّرح، فلا نصادف منه إلّا النّزر اليسير. وبجانب الكنائس ثمّة القصور، التي تدلّ، هنا، على سعيٍ لفرض صورةٍ معيّنةٍ على الواقع: فالمؤلّفون العرب، في حقيقة الأمر، يتحدّثون عن القصر بالمفرد، وليس عن القصور المتعاقبة، أي تلك البنايات المتوالية التي ينبغي تعيينها بهذا الاسم. فلا نصادف بالتّالي إشارةً إلى كلّ تلك البنايات التي شكّلت في المدينة، شيئاً فشيئاً، حيّ البلاط الإمبراطوريّ. ثمّ تأتي الصّروح في المقام الأخير. ولن أذكر منها، في معرض كلامي، سوى مضمار سبق الخيول وتمثال يوستنيانوس وساعة أبولونيوس.

أخلص إلى القول إنّ ما يُقدَّم لنا هنا لا يمثّل لوحةً دقيقة عن مدينة، بقدر ما يرسمُ صورةً عن سلطةٍ، سلطة يتمّ إدراكها عبر بعض مظاهرها الاحتفالية: إنّ القسطنطينية مؤسّسة، وفي الواقع تحملُ هذه السلطة عند

المؤلّفين العرب اسماً مزدوجاً: الإمبراطور والبطريرك. الإمبراطور هو السلطة المطلقة أو يكاد يكونها. وثمّة شارات تخصّه: العرشُ الذهبيّ، والتّاج، وزيّ الحرير الأرجوانيّ، والحذاء الأحمر. والغريب أنّ شخصيّة أخرى تظهر في هذه النّصوص منتعلةً فردة حذاء سوداء والأخرى حمراء؛ وهي الشّخصية التي يرى فيها بعض المؤلّفين وليَّ العهد، بينما يرى فيها البعض الآخر كبيرَ القضاة. والإمبراطور، أخيراً، هو مجموعة مراسيم تدور حولها إدارةٌ بأكملها، مركزية كانت أو إقليمية، معروفة بما يكفي عبر أهمّ ممثّليها. وبدلاً من أن أدخل في التّفاصيل سأكتفي بذكر أمرٍ دالّ: كلّ ثروات الإمبراطورية تنتهي إلى الإمبراطور عن طريق الخيمياء. وأحسبُ أنّ هذه القصّة تستحقُ عناء أن نحكيها. يُروى أنّ بعثة سفراء عربٍ أتت إلى إمبراطور القسطنطينية تدعوه إلى اعتناق الإسلام. فرفض الإمبراطور الدّعوة وأطلع السّفراءَ على حجم ثروته. أراهم تحديداً كيسَين من الغبار، أحدهما أبيض والآخر أحمر؛ وأمام أعين السفراء الذّاهلة، استدعى أحد الخميائيّين الذي حوّل الغبار إلى فضّة وذهب، فكان أن بيّن الإمبراطورُ أنّ طوعَ يده ما شاء من الغبار، وأنّه وحدهما هو وخميائيّه يملكان سرّ تلك العملية المذهلة.

وإلى جانب الإمبراطور ثمّة البطريرك. البطريرك صاحب العرش الحديديّ، ويُعدّ الشخص الوحيد بالإمبراطورية الذي ينحني أمامه الإمبراطور. وهذا البطريرك هو قائد المراتب الرّوحيّة، على رأس الدولة وأعمالها: وهي مراتب موازية تسير جنباً إلى جنبٍ، من رأس الإمبراطورية حتّى أسفل أعمالها، مع الإدارة المدنية. والمؤلّفون على دراية بأنّ بطريرك القسطنطينية ليس سوى أحد بطاركة العالم الخمسة. لكن في الواقع، يعمل الوصف كلّه على تقديمه باعتباره أهم البطاركة الخمسة جميعهم، كما أنّ

كنيسته، كنيسة المَلِك حسبَ مؤلّفينا، هي الكنيسةُ بامتياز، تلك التي تمنح الجماعات المسيحية التي تعيش ضمن النّطاق الجغرافيّ للإسلام عقيدتها وتحدّد شكل عبادتها. ثمّ إنّ هذه الكنيسة هي التي تعكس، بالنّسبة إلى المؤلّفين، بوضوحٍ، الضرورة المزدوجة للكاثوليكيّة والأرثدوكسيّة.

وأخيراً القسطنطينية تاريخٌ: هي وريثة الإغريق ورومية (روما)، ولكنّها أيضاً المدينة التي طرحت بالنّسبة إلى الإسلام المشكل الأوّل في تاريخه. لم يعد لليونان وجودٌ هنا، إلّا عبر ما تمنحه لها الذكرى المبهمة جدّاً، ذكرى أثينا أرض الفلاسفة والحكماء كما يقال، أو عن طريق اللّقب الذي يُخلع على ملك «الرّوم»، أي على الإمبراطور. فضمن التقسيمات التي كانت شائعةً آنذاك، كان كلّ واحدٍ من عظماء ملوك العالم، وعددهم يتراوح بين الخمسة والسّبعة حسبَ كلّ مؤلّف، يحمل لقباً. ولقب ملك الرّوم هو «ملك الرّجال»، وهم يفسّرون سبب التّسمية بكون البيزنطيّين هم سادة النّحت وأقدر النّاس على تمثيل روعة الكائن البشريّ[1]. وفي جميع الأحوال، لم يبقَ في بيزنطة سوى الشيء القليل من الحضارة اليونانية، لأنّ اعتناقَ الإمبراطورية الرومانية دينَ المسيحيّة، وهذا ما يكاد يجمع عليه مؤلّفونا، قوّض الإرث اليونانيّ. أترك إلى المختصّين بشؤون بيزنطة مناقشة هذه المسألة، أمّا بالنّسبة إلى مؤلّفينا فالأمر واضحٌ: لقد ماتت اليونان، اليونان القديمة، يوم تحوّلت بيزنطة إلى المسيحيّة.

وماذا عن روما (روميّة)؟ إنّ روما تُختزلُ، في ما يخصّ علاقتها

---

(1) إنّ الرّبط الممكن بين لقب «ملك الرّجال» المعطى لملك الرّوم البيزنطيّين في المصنّفات العربيّة وكلام ميكيل يتجلّى في كلمة Basile، الآتية من اليونانيّة «باسيليوس»، والتي لها تنويعات كثيرة وتشير من بين ما تشير إليه لقب أباطرة بيزنطة، وأيضاً التماثيل الجذعيّة التي تنتمي إلى التقليد الإغريقيّ.

ببيزنطة، في موضوع الانتقال من روما الأولى إلى روما الثانية[1]. وأذكر بهذا الصّدد أنّ أحد المؤلّفين الموسوعيّين الذين أعتمدهم، أقصد المسعودي، يقول إنّ قسطنطينوس قد هرب من روما إلى بيزنطة لأنّ اعتناقه المسيحيّة قد سلبَه ودَّ رعاياه الرّومان. بيد أنّ تاريخ القسطنطينيّة أهمّ في جميع الأحوال، نقصد تاريخ القسطنطينيّة بعد تأسيسها، تاريخها بما هيَ مؤسّسة وعبر لائحة الأباطرة الذين حكموها. وهي لائحة مثيرةٌ للاهتمام عند المسعودي، ومنها أستخرجُ حقيقتين مربكتَين. أولاهما أنّ الاضطرابات التي تطالُ تعاقب أسماء الأباطرة تشمل ثلاث حقب، بعبارة أوضح: تتشوّش اللائحة لحظةَ بزوغ الإمبراطورية البيزنطية، مع تأسيس القسطنطينية، ثمّ لحظةَ ظهور الإسلام، وأخيراً، وبشكلٍ مثيرٍ للعجب، في اللّحظة نفسها التي يكتب فيها المسعودي هذا الأمر، أي عند نهاية النّصف الأوّل من القرن العاشر. لدينا إذن لائحة مبهمة في ثلاث لحظات، في بدايتها ووسطها ونهايتها، ومن بين هذه النقاط الثلاث، تنبثق الحقيقة الغريبة الثانية: عدد الأباطرة متكافئ تماماً. فبين لحظة تأسيس القسطنطينية وظهور الإسلام ثمّةَ 42 إمبراطوراً على امتداد 323 سنة؛ ومن لحظة ظهور الإسلام إلى العصر الذي يكتب فيه المسعودي ثمّة 42 إمبراطوراً على امتداد 321 سنة. لنلخّص القولَ: نشأت الإمبراطورية البيزنطية، ثمّ بعدها بـ 323 سنة ظهر الإسلام، ومنذ ظهوره إلى الآن (وأنا أتكلّم هنا كما لو كنتُ أنا المسعودي) مرّت 321 سنةً، أي أنّنا قطعنا حقبةً تكافئ حقبة الامبراطورية البيزنطية قبل ظهور الإسلام. من يدري، لربّما كان الأمرُ تقاطُعَ طرقٍ؛ أو لربّما كان التّاريخ هنا لا يُشوّش المعالِم إلّا كي

(1) «روما الثّانية» لقب أعطي للقسطنطينيّة، وكانت تُدعى أيضاً «روما الجديدة» و«روما الشرقيّة» (المُراجِع).

ينبّه الإسلامَ تحديداً إلى إشكال مصيره إزاء بيزنطة؟ وبالفعل لم تكد تمضي بضعة عقودٍ من الزّمن بعد المسعودي، حتّى اقتحمت بيزنطة قلبَ أراضي العالم الإسلاميّ.

لماذا هذا الوصفُ؟ نعم، ما الدّاعي إلى هذا الوصف الذي يقدّم لنا مدينةً بلا مناخٍ أو تكاد؟ لمَ هذه المدينةُ التي لا نبات بها، ولا حيوانات ما عدا خيول مضمار السّبق أو تلك الخيول الجامدة في شكل تماثيل، أو الحيوانات ذات الطّابع الرّسميّ جدّاً، بغال البريد الإمبراطوريّ؟ لمَ هذه المدينةُ التي كلّ من يُصادف فيها أو يوصف من البشر، بما فيهم الأسرى المسلمون، ليسوا كائناتٍ بقدر ما هم وظائف؟ لم، باختصارٍ، هذه المدينة التي لا وجه لها سوى وجه الدّولة؟ هنا سأقول إنّ القسطنطينية أدبٌ وقوّة ومرآةٌ.

أدبٌ في المقام الأوّل: ذلك أنّ الموضوعات الخاصّة ببيزنطة سرعان ما قيم بتسجيلها وتشفيرها في الشّكل الأدبيّ الذي كان عرب ذلك الزّمان يسمّونه «الأدب» والذي يمكن أن نقول عنه، إنْ نحن أردنا تبسيط الأمور، الأدب الموجّه للمتعلّم المتوسّط، أدب الموسوعات. وبخلاف الجغرافية العربية حوالى سنة ألفٍ للميلاد، التي كانت أدباً يشتغل ميدانيّاً، فإنّ هذا الأدب، وهو الثقافة العامّة والدنيويّة لذلك الزمان، يكرّر من مؤلّف إلى آخر ما ينبغي أن يُعرفَ وما يثير النّفوس. فما إن اكتمل تقييد المعطيات الأولى حول بيزنطة، تلك المعطيات المستقاة من السفراء والأسرى العائدين على سبيل المثال، حتّى تردّد صداها، إذ استعادها مؤلّفٌ عن آخرَ، فشكّلت متناً بيزنطيّاً خاصّاً بالأديب، متناً تمّ تقييدُه تقييداً نهائياً، لدرجة أنّ الجغرافيّين الذين يشتغلون على الميدان يكرّرون بدَورهم معطياته كما هي. هذا المتن البيزنطيّ تختفي فيه صورة الحياة

اليومية خلفَ العجائب، ويحتجب فيه الشّرح وراءَ اللّمحة.

على أنّي لم أقدّم، عبر هذا الأدب، سوى السبب الثانويّ لغياب بيزنطة ملموسة في تلك النّصوص؛ فلو أنّ أوائل الإخباريّين كانوا قد قدّموا لنا بيزنطة ملموسة، بيزنطة الحياة اليومية، لكان هذا الأدب قد حفظها كما فعل مع سائر الأشياء. علينا إذن أن نذهب أبعد من ذلك باحثين عن الأسباب الأعمق. علينا أن ننظر في السّبب الذي جعل بيزنطة تُختزل، منذ البداية، في صورة دولة. لقد أسلفتُ أنّ بيزنطة قوّة، وسأعود عودةً سريعة إلى التّاريخ. إنّ أولى المناوشات بين الإسلام النّاشئ وبيزنطة، وانتصاراته، والهجمات برّاً وبحراً على القسطنطينية، تلك الهجمات التي بلغت حتّى أسوارها؛ ثمّ انقلاب الموازين، وتثبيت الحدود، وأخيراً، في غاية المسار، نهاية القرن العاشر والهجوم البيزنطيّ، كلّ ذلك قد ثبّت بيزنطة في صورة العدوّ الأوّل للإسلام، العدوّ بامتياز. من هنا، وبقوّة الواقع، لم يكن بإمكان معرفةِ العالم الإسلاميّ لبيزنطة أن تخرجَ عن إطار المعرفة النّفعية. ومن لوحة بيزنطة لم يُحتفَظ إلّا بالتّفاصيل التي تهمّ، من قريب أو من بعيد، الصراعَ الذي لا يهدأ بين الإسلام وهذا العدوّ. إنّ كلّ صور العظمة والرفاه والثراء والوسائل التي تتوفّر عليها بيزنطة عسكرياً أو إدارياً أو في ميادين أخرى هي، في التحليل الأخير، لا تسعى إلى أن تثبّت أمام نظر المسلمين صورة بلدٍ أجنبيٍّ، كما هو الشأن بالنّسبة إلى باقي البلدان، بقدر ما تسعى إلى أن تضع أمامه صورةَ بلدٍ عدوّ. وكلّ ما سبق يعود في نهاية المطاف إلى تقدير حظوظ مواجهة تظلّ دائماً مفتوحةً، اليومَ وغداً.

وأخيراً قلتُ إنّ بيزنطة مرآةٌ. فلو أنّنا ضربنا صفحاً عن الجهاز الإكليروسيّ، فإنّ أكثر ما يدهش مع بيزنطة هو كونها تمنح الانعكاسَ،

الذي يكاد يبلغ الكمال، لجهاز الدولة القائم في الجهة المقابلة، أقصد جهاز دولة الخلافة العبّاسيّة ببغداد. فبالقسطنطينية كما ببغداد تتأسّس الدّولة على الشريعة الدينيّة. وبالقسطنطينية كما ببغداد ثمّة ملكٌ لا يعلو عليه أحدٌ، ومن النّاحية النّظرية على الأقلّ يكون حكمه حكماً مطلقاً. وبالقسطنطينية كما ببغداد هناكَ موظّفون سامون: الوزير، الوزير الأوّل كما يقالُ بالنّسبة إلى القسطنطينية، ووزير الجبايات، ورئيس البريد الإمبراطوريّ. ونعلم كم يمثّل البريد، في أعين مؤلّفينا، صورةً عن نفوذ السلطة المركزية في كلّ تراب الإمبراطورية. إنّ الأمر باختصارٍ يتعلّق بجهاز دولةٍ بأكمله، هو بمثابة جهتين من مرآةٍ واحدة. ومن هنا فإنّ سلطة القسطنطينية تضيف إلى وجودها شيئاً فاضحاً، من حيث أنّها دولة تتمتّع بنفس النّظام الذي تتمتّع به دولة الإسلام، لكنّها تسخّره لخدمة شريعة غير الشّريعة الإسلامية، لا بل إنّ الأمر أشنع من ذلك: إنّها توظّفه لمحاربة دولة الإسلام. إنّها، قياساً إلى الدولة المثلى، بمثابة الصورة المارقة والمنحرفة.

لا هي مدينة ولا هي بلدٌ؛ ومن هنا تحمل بيزنطة وجه مؤسّسة مشبوهة ومرعبة. وبالتّالي لم يكن بوسع العربيّ أن ينظر إليها بعين قريرة: إنّ معركةً كبيرةً كانت تدور بينها وبين العالم الإسلاميّ ولا أحد كان بوسعه أن يعلم ما ستؤول إليه الأمور. قبيل أن يأخذ الأتراك بزمام الأمور، كان العرب منخرطين، ضدّ بيزنطة، في مغامرة، مغامرة مفتوحة، مغامرة لن تصير تاريخاً، تاريخاً ناجزاً، إلّا مع الأتراك تحديداً.

3- روما: المدينة الأعجوبة

يمكن أن نقسّم النّصوص المتعلّقة بروما عموماً إلى ثلاثة أصناف: ثمّة أوّلاً النّصوص التي تعرض تاريخ روما، ثمّ النّصوص التي تصف المدينةَ، وأخيراً، نصّ مميّز عمّا تبقى، هو عبارة عن حكاية رحلة (أو قُدِّم على الأقلّ بوصفه كذلك). إنّ الصّنفين الثاني والثالث هما اللّذان يثيران أكبرَ المشاكل. أمّا بالنّسبة إلى وصف المدينة، فيتعلّق الأمر بنصّ، هو نصّ ابن خُرداذبه الذي تبارى على تكريره المؤلّفون اللّاحقون.

إلى صيغته الأساسيّة تلك، يضيف ابن رسته الوصفَ المنسوب إلى هارون بن يحيى، الأسير المسلم بالقسطنطينيّة، الذي يُقال إنّه قد ذهب من القسطنطينية إلى روما، مروراً بسالونيقة ومدن الصقالبة والبندقية وبافيا. إنّ حقيقة تلك الرحلة مدعاةٌ للشّك بشكل كبير، حتّى أنّ ابن رسته نفسه لا يتحدّث صراحة إلّا عن رحلة من عسقلان (حيث أُسر هارون على الشاطئ) إلى القسطنطينية. ويخْلص المؤلّفُ نفسه، بخصوص المعلومات التي يوردها حول روما، إلى ما يلي: «وقد تركنا من ذكر ذلك أشياء كثيرة كرِهنا إيداعَ جميعها هذا الكتابَ استسرافاً واستكثاراً ولأنّها بالكذب أشبه منها بالصّدق وإن كان جميع ذلك مُدوَّناً في الكتب يدور بين النّاس قد استحسنوه وقبلوه واتّفقوا على التّصديق به[1]».

إنّ هذا النّص، عبر النقود التي يصوغها نفسِها، مثيرٌ للاهتمام إلى حدّ

(1) أبي علي ابن رسته، المجلّد السّابع من كتاب «الأعلاق النّفيسة»، ويليه كتاب البلدان لأحمد اليعقوبي، بريل، ليدن، هولندا، 1891، ص 132.

كبير، إذ يدعونا إلى الاعتقاد بأنّه كان هنالك في الشّرق، حوالى سنوات 900 ميلاديّة، مجموعة من المعطيات الأسطورية، بدرجة أو بأخرى، حول مدينة روما. هذه المعطيات قد تشكّل نظائر لتلك التي أعطتها من بَعدُ في الغرب النّصوص المجهولة الموسومة بـ *mirabilia urbis romae*[1].

للأسف إنّ تصريح ابن رسته يأتي، تحديداً، مباشرةً بعد نهاية النّص المقتبس عن ابن خرداذبه، والكتاب الذي يعنيه ابن رسته بكلامه هو، ببساطة، نصّ هذا الجغرافيّ، الذي كان بالفعل ذائعاً آنذاك، وتكثر الإشارات إليه.

بيد أنّ مشكلاً يبقى مطروحاً: هو مشكلُ أصلِ المعطيات المتناقلة على هذا النّحو. يبدو لنا من الصّعب الاعتقاد في أنّ المخيال المشرقيّ حول روما قد أطلَق العنانَ لنفسه، بكامل حريّته، دون أن يكون قد حدث اتّصالٌ، ولو من بعيدٍ، بالمصادر الغربيّة. علاوةً على ذلك، نعلم أنّه، منذ ما قبل القرن التاسع الميلاديّ، كانت تروج بالغرب أخبارٌ وصْفيَّةٌ لمدينة روما، شفويّة على الأقلّ، ساهم في ترويجها بالدّرجة الأولى الحُجّاجُ والزُّوّار. فلمَ لا نتصوّرُ أنّه قد حدث انتقالٌ، مهما كان جزئياً ومشوّهاً، لتلك الموضوعات باتّجاه الشّرق؟ إنّني لَأميلُ إلى أن أرى في هارون بن يحيى وابن خرداذبه ممثّلَين قديمَين وأنموذجيَّين لمجموعتين لعبتا دوراً كبيراً في انتشار هذه الموضوعات في الشّرق: أمّا المجموعة الأولى، وقد سبقت الإشارة إليها، فتضمّ الأسرى المسلمين في القسطنطينيّة، تلك المدينة التي بوسعنا الاعتقاد أنه كانت تُتناقَل فيها أمور كثيرة تتعلّق بمنافِستها الكبرى في العالَم المسيحيّ. وأمّا المجموعة الثانيّة، فأكثر مدعاةً للاهتمام، فهي تشمل الجغرافيّين الإداريّين، ويمثّلها تحديداً ابن خرداذبه، الذي كان

(1) «عجائب روما»، مجموعة نصوص عجائبيّة عن مدينة روما كان يتناقلها الحجّاج وزائرو المدينة، وأقدم تدوين معروفٍ لها، هو ذلك الذي تمّ بكاتدرائية القدّيس بطرس سنة 1140 م.

رئيساً لِقطاع البريد (ما يعني أيضاً الاستخبارات)، يعمل على تدوين كلّ المعطيات التي يأتي بها كلّ مروّجيها الممكنين، من موظّفين، وسعاة بريد، وكذلك تجّار. والحال أنّ ابن خرداذبه ألّف عن هذه الفئة الأخيرة نصّاً أسالَ الكثير من الحبر، يتحدّث عن التّجار اليهود الرّاذانيّين الذين كانوا ذائعي الصّيت. يبدو أنّنا بالفعل إزاءَ مجموعة من التّجار اليهود العراقيّين الذين عُيِّنت مسارات تجارتهم، بدقّة، من الغرب حتّى الشّرق الأقصى. على أنّي ألاحظ أنّ تلك مسارات تربط تواصلاً يجمع بلاد الفرنجة، ممثّلةً هنا في إيطاليا، بالقسطنطينية (وهذا أمر ينبغي الانتباه إليه)، ومصر، وكذلك، وهذا ما يهمّ بحثنا هذا، بأنطاكيا، ومنها، عبر الفرات، بالعراق.

ما المانع إذن من أن نتصوّر أنّ هؤلاء التّجار، الذين يقالُ إنّهم يعرفون العديد من اللّغات، من بينها «لغةُ الفرنجة»، كما يصرّح ابن خرداذبه، كانوا مصدراً، ولو جزئياً، لتلك المعطيات حول روما، التي نعثر عليها عند هذا المؤلّف؟ قد يُعترضُ علينا بكون هذه المعطيات تنتمي أساساً لحقل العجيب. أقول أساساً وليس كليّاً، وهذا ما سنراه في ما يأتي. ثمّ إنّ بوسعنا أن نلاحظَ أنّ هذا الميل إلى العجيب حاضرٌ أصلاً لدى زائري روما: فعندما بدأ يتبلورُ ما سيصير لاحقاً «الميرابيليا» («عجائب روما»)، كانت روما، في جزء كبير منها، عبارةً عن خرائب أو أراضٍ قفر أو مَراعٍ؛ ولا يسعنا أن نفهم روما المتحوّلة في نصوص «الميرابيليا» إلّا إنْ نحن ألحقنا بالحجّاج والزّوار إرادةَ أن يخلقوا، انطلاقاً من المنظر المتجليّ في واقعٍ مُحبِطٍ، عالماً عجيباً هو في الآن نفسه سعيٌ إلى إضفاءِ طابعٍ بطوليّ على رحلةٍ صعبة، وردّ فعلٍ لا شعوريّ، لا يقومُ على الرّثاء، بقدر ما يعرب عن الإيمان بقدرة روما على أن تنبعث من جديد، وتحوز مجداً مستقبليّاً لا يقلّ عن أمجاد الماضي.

قد يُقال إنّ العجيب في «الميرابيليا» هو غير العجيب في نصوصنا العربيّة. والحقّ، إنّ هذا الأمر لا يصحّ دائماً، إذ أنّ ثمّة موضوعات مشتركة، على الأقلّ من حيث المنطلق. وابتداءً من هنا يصير المشكل المطروح هو أن نُقدّر، انطلاقاً من بعض المعطيات المشتركة بين العجيبَين، مدى الفارق الذي يفصل بينهما؛ ثمّ معرفة أسباب العجيب الإسلاميّ المنسوج حول روما ووظائفه. وإذا ما نحن أنكرنا منذ البداية قيمةَ هذه النّصوص، فلن يكون بمقدورنا أن نتلمّس ما يجعلها أنموذجيّة: إنّها نصوص أنموذجية في الواقع، من حيث أنّها تعكس نظرةً ما إلى العالم، لأنّها إذ تتستّر على الواقع، وإذ تفعل ذلك بطريقةٍ معيّنة، فإنّها تضعنا أمام حالة لافتة للنظر وتكاد تكون هامشيّة، حالة مسافةٍ قصوى بين العالم كما هو والعالم كما يُراد أن يُرى.

لننطلق من المعطيات الملموسة أكثر ونحاول تجميع ضربٍ من البورتريت الطبيعيّ لروما. لا نستشفّ أيّ علاقة بينها وبين إيطاليا. فَاسْمُ هذا البلد لا يظهر إلّا ضمن الوصف العامّ للأرض والأقاليم السّبعة، الموروث عن بطليموس. خارج ذلك، يُنسى ذكرها، ولا تصير سوى شظايا متناثرة membra disjecta، عبارة عن أسماء شعوبٍ (فرنجة ولمبارديّين)، ومُدن أو مناطق، كما هي الحال على خريطة ابن حوقل التي تكاد تخلو من أيّ تعليق. هكذا ينهضُ وصفُ المدينة، مصمتةً ومعزولة، ضمنَ أُفقٍ عارٍ. إنّ المدينة، حسبَ ما تخبرنا به النّصوص، تقع على ضفّة بحر الرّوم (البحر الأبيض المتوسّط)، أو البحر الأدرياتيكي، في شبه جزيرةٍ من البساتين ومزارع الزيتون، ويحيط بها سياجٌ مضاعفٌ من المرمر، ثمّ سورٌ خارجيّ يبلغ عرضه اثنتي عشرة ذراعاً، وارتفاعه اثنتين وسبعين. وبين السُّورَين مساحةٌ واسعة تبلغ ستّين ذراعاً وتضمّ قناةً يمكن أن يُقرأ

اسمها فيستولاتوس[1] Fistulatus أو Costa (ou Ostia) Tiberis (شاطئ التّيبر أو مصبّه): ونرى في ذلك إشارةً، ولو بعيدةً ومحرّفة، لضربٍ من الطوبوغرافيا الرومانية. عدا ذلك، يخبرنا المصنّفون بأنّ المدينة تقطعها قناةٌ يغذّيها شرمٌ بحريّ، قناةٌ توصلُ المراكبَ حتّى وسط روما.

وتهيمن على ذِكرِ المدينة الأرقامُ التي لا تنفكّ ترتفع انطلاقاً من ابن خرداذبه، وبخاصّةٍ مع ابن الفقيه. حيث تمتدّ روما على مساحة ثمانية وعشرين ميلاً أو أربعين، أي ما يعادل ثمانين أو مائة وعشرين من الكيلومترات. وتضمّ اثني عشر ألف شارعٍ (كلّ واحدٍ منها يضمّ ألفاً ومائتين وثلاثة وعشرين قصراً)، وخمساً وتسعينَ سوقاً (لكنّ آخرين يقولون إنّ عددها مائة ألف) وأربعين ألف حمّامٍ، أو ستمائة ألفٍ حسبَ ابن الفقيه. وبها رهبانٌ عموديّون[2] يعيشون في أعلى ألفٍ ومائتين وعشرينَ عموداً. وفضلاً عن أربعٍ وعشرين كنيسةً رئيسةً، تتمّ العبادة في ألفٍ ومائتي كنيسةٍ أخرى (أحياناً يصير عددها اثني عشر ألفاً أو أربعة وعشرينَ ألفاً). أضف إلى ذلك ثلاثة وعشرين ألف مؤسّسة رهبانية، ومائة وعشرين ألف معهد للعلوم أو الفلسفة.

ثمّة إذن، في نصوصنا هذه، وجودٌ لروما تاريخية، منظور إليها، وإن بشكلٍ مبهم جدّاً، عبر ضخامتها الماضية، ونهرها، ورسالتها المسيحيّة. بيد أنّ روما هذه تظهر محنّطة في صورة مدينة–صرح، قائمةٍ ضمن فضاءٍ تعملُ هيَ نفسها، بفضل تَعَملُقها، على توسيع حدوده الطبيعيّة. وهذه المدينة الهائلة لا حياةَ يوميّة بها: إذ تشير النّصوص إلى الأسواق، لكن

---

(1) ربّما من الكلمة اللاّتينية fistulesco وتعني المجوّف أو المحفور.

(2) ممارسة مسيحيّة قديمة، كان يلجأ إليها بعض الرّهبان الذين يختارون حياةَ الزهد والابتعاد عن الدنيا والعيش فوق أعمدة، ولعلّ أشهرهم هو النّاسك السرياني سمعان العمودي (أواخر القرن الرابع الميلادي) الذي عاش بمنطقة حلب بسوريا.

ضمن إطار الصّروح نفسه، ودون إشارة إلى الأنشطة البشريّة. لأنّ النّشاط الوحيد هنا، هو الصّلاة: ينوّه الكتّاب بأنّ الأسبوع يخصّص للأنشطة الاعتيادية، دون تفصيل في الأمر، لكنّ نهايته تخصّص للفروض الدينية (وأستشهد هنا بابن رسته: «وليس فيها من تسع ساعات من يوم السّبت حتّى تغيب الشّمس من يوم الأحد شراءٌ ولا بيعٌ، وهم كلّهم في الصّلاة إلّا ساعتين بعد أخذهم القربان للطّعام، ثمّ ينصرفون إليها[1]»). يعمل هذا النّشاط الرّئيس بالمدينة على اختزال باقي الأنشطة كلّها وحجبها: فليست روما مدينةً تنبض بالحياة وتمارس التّجارة، بقدر ما هيّ مدينة مقدّسة، إذ يُقال لنا إنّه، لولا الضّجيج الذي يحدثه هذا الوحش المدينيّ، لَسمعنا في روما، مع هسيس الشّمس عند شروقها وغروبها، غناءَ جوقات الملائكة.

روما منظورٌ إليها إذن من زاوية وظائفها، وتحديداً عبر وظيفتها الأساس كمدينة مسيحيّة. أمّا كنيسة روما، فما هي سوى عمليةِ جَردٍ وثلاثِ شخصياتٍ رفيعة المقام. هوَذا الجَردُ: تضمّ روما في المجمل مائة ألف ناقوس أو سيمانترون[2] وثمانية وأربعين ألفاً من القساوسة أو الشمامسة، وستّة آلافٍ وأربعمائة كتابٍ طقوسيّ، وثلاثمائة وخمسين شمعداناً، وستّمائة إناء مقدّس، وواحداً وعشرين ألف صليبٍ من الذهب وعشرة آلافٍ من الفضّة أو غيرها من المعادن. أمّا الشخصيات، فثمّة أوّلاً البابا، الذي تعرّفه النّصوص بوصفه مِلكاً، أو غالباً بوصفه بطريركاً من ضمن البطاركة الآخرين، بطاركة الإسكندرية والقدس وأنطاكية

(1) ابن رسته، «الأعلاق النّفيسة»، مرجع مذكور، ص 131.

(2) التّيمانترون أو التّيمانتريون (من المفردتين اليونانيّتين semantron, semanterion (بالفرنسيّة simandre): لوحة من الخشب أو الحديد يُضرب عليها بمطرقة خشبيّة في كنائس الأرثدوكس لإيقاظ الرّهبان ودعوتهم إلى الصّلاة وباقي الشّعائر الكنسيّة ووجبات الطّعام. (المُراجِع)

والقسطنطينية؛ لكنّه يظلّ أعلى مرتبة منهم، ما دامت روما هي المدينة التي عاش فيها بُطرس[1]: هو إذن وضعٌ متميّز، يتجسّد تميّزه في المشاركة الرّومانية في المجْمع المسيحيّ الشّرقيّ. أمّا الشّخصيّتان الأخريان فهما بطرس وبولس، المدفونان عند طرفيَ كنيسة هائلة، تسمّى كنيسة الأمّ، كنيسة يبلغ ارتفاعها ثلاثمائة ذراعاً، وتتخلّل جدرانَها ثلاثمائة وستّون (أو ستمائة) من الأبواب المزدوجة، وتوصف تفاصيلها بدقّة بالغة. وهنا أيضاً نستشفّ، خلف الأخطاء والتّهاويل، حقيقة بيّنة: حقيقة مباني البازيليك[2] التي أنشأها قسطنطينوس، لا سيّما وأنّه إلى جانب هذه الكنيسة الكبيرة توصف كنيسة أخرى يبدو أنّ بوسعنا أن نستشفّ عبرها مبنى اللّاتران[3].

ولنبيّن أخيراً، ضمن الحديث عن المسيحيّة، إحدى عجائب روما: طائر سُمنة من النّحاس، في شجرة نحاسيّة، يصفّر في موسم الزيتون، تحت تأثير الرّيح، فيدعو إليه كلّ طيور السُّمنة بالبلاد، فيأتي كلّ واحدٍ منها حاملاً في منقاره حبّة زيتون، وبساقَيْه حبّتَيْن أخرَيَين. لا ريب في أنّ هذا «الموتيف» السّرديّ شائع: إذ نصادفه في الهند، في صيغة بطّة من نحاس، على عمود من نحاس، تمدّ عنقها وتفرد جناحيها مرّة في العام، ضامنةً بذلك هطول أمطار السّنة. ونلتقي بالشجرة والعصافير النحاسيّة مرّة أخرى في حدائق الخليفة المتوكّل بسامرّاء، وفي قصر القسطنطينيّة، حيث يصفها ليوتبران Liutprand، أسقفُ كريمونا (بإيطاليا)، في مؤلّفه

(1) بطرس، أو سمعان بطرس، أحد التلاميذ الاثني عشر حسبَ الديانة المسيحية، ويعدّ المؤسس الأوّل للكنيسة الكاثوليكية. تاريخ ولادته ووفاته غير متّفق عليهما.

(2) البازيليك، مبنى روماني مستطيل إيوانيّ الطّراز، يشير أيضاً إلى نمط روماني قديمٍ معتمد في بناء الكنائس.

(3) اللّاتران، موقع بروما، تعود ملكية بعض بناياته إلى الفاتيكان.

«القصاص» *Antapodosis*. وأخيراً ذكر ماندفيل Mandeville في رحلاته[1] أنّ كنيسة القدّيسة كاترينا الإسكندرانية تتزوّد بالزيت من حبات الزيتون التي تحملها، مرّة كلّ سنة، طيورٌ مختلفة. كلّ ما سبق إذن كان معروفاً، هنا وهناك، بهذه الصيغة أو تلك، ضمن سجلّ التّاريخ أو سجلّ الأسطورة. سأكتفي بتسجيل ما يلي: كان الزيت الذي يُعصر من الزيتون الذي يؤتى به إلى طائر السّمنة يكفي لسدّ حاجة الكنيسة، وأيضاً حاجة المدينة، ما يقودنا إلى إحلال روما، وتحديداً روما المسيحية، ضمن زمن ثابت وشبه أزليّ: ولنا عودة إلى هذا الأمر.

إنّ النّصوص المتعلّقة بتاريخ روما، والتي وجدت طريقها إلى هذه الجغرافية البشريّة عن طريق المصنّفات الموسوعية، تُبرز تناقضاً صارخاً: فثمّة من جهة إدراكٌ معيّن لخصوصيّة روما، ومن جهة أخرى، عبر استعمال كلمة «روم»، خلْطٌ بين إمبراطورية رومية (روما) وإمبراطورية الرّوم [الإمبراطوريّة البيزنطيّة] بالشّرق. يعكس فضاء روما، في نصوص الجغرافيّين، هذا الخلط. ذلك أنّه في روما لا توجد روما فحسب، وإنّما نصادف أيضاً القسطنطينيّة. فشبه الجزيرة هذه، وهذه المدينة التي يحدّها البحر من ثلاث جهات، هيَ [نعوتٌ] تخصّ بيزنطة كما قد نلاحظُ في مخطوط كريستوفورو بوونودلمونتي[2] (القرن 15 م) Cristoforo Buondelmonti الموسوم بـ *Liber insularum Archipelagi*[3]. بيزنطيّةٌ أيضاً تلك البوابةُ المذهّبة التي يُقال إنّها منحوتة في المبنى، وتلك القناة

(1) المقصود يوحنّا الماندوفيلي (توفي 1372)، اشتهر برحلاته التي خلّف عنها عملاً هامّاً يحكي فيه عجائب ما صادفه من مشاهد وتجارب.

(2) رجل دين ورحّالة ولد في فلورنسة حوالى سنة 1380، ثمّ هجرها متنقّلاً بين الدول متأثّراً بكتابات بطليموس، تاريخ وفاته غير معروف لكنّ المؤكّد أنّه كان لا يزال حيّاً سنة سقوط القسطنطينيّة.

(3) «كتاب الجزر والأرخبيلات»، والمقصود هو بحرُ إيجة.

التي، مثل قناة القرن الذهبيّ، تسمح بدخول المراكب «إلى قلب المدينة»، وأيضاً سوقُ الطّيور.

وثمّة أخيراً، في روما، مدينة ثالثة، مدينة نحاسية. فمن النّحاس المُصمَت صُنعت الأعمدة التي تزيّن أروقة السّوق الثلاثة، وهي في الحقيقة أروقة ميدان روما. ومن النّحاس أيضاً الاثنان وأربعون ألف لوح التي تشكّل مجرى القناة بين السّورَيْن، والقناطر هي أيضاً من نحاسٍ، وكذلك رصيفا القناة الأخرى ومجراها، نقصدُ القناة التي تتوغّل في المدينة. لكن لِمَ هذا المعدن؟ لأنّه ينتمي إلى تاريخ روما على الأرجح: إذ يُشار إلى حضوره، هو ومعادن أخرى، في عددٍ من الصّروح في روما العصور الوسطى المبكّرة. بيد أنّ هذا المعدن ينتمي أيضاً إلى الأسطورة، وبالضّبط- وهذا أمرٌ ينبغي تسجيله- أسطورة تعرضها المصادرُ الغربيّة: إذ تذكر هذه المصادر أنّ مُدرَّج الكولوسيوم كان يتوفّر على سقفٍ من نحاسٍ، وأكثر مدعاةً للاهتمام من ذلك ما ذكره أسقف هيتا، في القرن الرّابع عشر، حين تحدّث عن تبليط نهر التّيبر بالنّحاس، وهو وصف مأخوذ من فرجيليو. يردُ ذكر نحاس «القناة» الكبرى عند هارون بن يحيى وابن خرداذبه، فلعلّهما إذن قد أخذا من المصادر الغربيّة، بخصوص هذه النّقطة، تلك المصادر التي تُعَدّ الأصل الذي انبثقت منه المعلومات المستقاة عن طريق القسطنطينيّة وكذلك من التّجار اليّهود: ونذكر، بهذا الصّدد، أنّنا نصادف في النّصوص العبرانية نهر «تيبر» من النّحاس.

على أنّ هذا النّحاس ليس مقصوراً على روما. وإنّما نصادفه أيضاً في تمثال فارسٍ من قوم عاد الذين سكنوا جنوبَ شبه الجزيرة العربيّة وهلكوا بغضبٍ من الله؛ وأيضاً في تمثالٍ آخر يعلّم، غرباً، حدودَ العالَم.

وفي الأسطورة الإيرانيّة، يرتبط هذا الاسم بالصراع ضدّ توران[1]، وبمصير إيران أبديّة يجسّدها السّاسّانيون؛ وأيضاً في أسس السّور الذي ضُربَ على يأجوج ومأجوج، وفي لبناته؛ وفي مدينة حجَر النّسر (أكسيد الحديد) الذي يُعتبر حديداً من حيث طبيعته ونحاساً باعتبار لونه: وهي مدينة تقع إمّا عند حدود العالم الغربيّ السّحريّة، التي كان يلاحقها الإسكندر المقدونيّ، أو عند التخوم الغامضة لبلاد المغرب والحبشة، حيث تلتقي هذه الثيمة الأسطوريّة وذكرى المدن التي اختفت في مصر القديمة.

تجمع كلّ تلك البلدان الخصيصَتَين المتمثّلتين في الانتماء، في آنٍ معاً، إلى فضاءٍ ناءٍ في الزّمن أو أسطوريّ، وإلى تاريخ قد يعكس ماضياً مجيداً أو مستقبلاً أُخرَوياً. وأوضح ما يمثّل ذلك مثال الصّنّم الغربيّ ومثال يأجوج ومأجوج، اللّذان يجمعان ذكرى الإسكندر سابر أغوار العالم، غربيّه أو شرقيّه، والأفق الأخرويّ المتمثّل غرباً في وجود الملاك إسرافيل منتظراً يوم الحساب لينفخ في الصّور، وشرقاً في قوم يأجوج ومأجوج الذين يجعل منهم التّقليد الإسلامي، بعد العهدين القديم والجديد، واحدةً من علامات الساعة.

لِنَستعدْ كلّ المعطيات السّابقة: فبالمقارنة مع العجيب الذي تعرضه الميرابيليا أو نصوص العجائب الغربيّة، يضع العجيب الإسلامي الخاصّ بروما المدينةَ ضمن فضاءٍ مستقلّ ومترامي الأطراف، وضمن زمن تاريخيّ مدرك بشكل خاطئ، لكّنه يرتبط، عن طريق النُّحاس، بأبعادٍ أسطوريّة وأخرويّة. على أنّه ليس في الأمر ما يدهش: ذلك أنّ روما، التي تُقدّمها لنا النّصوص نوعاً ما باعتبارها طرف العالَم، هي بالمقابل مُدرَكةٌ

(1) في «شهنامة» الفردوسيّ يُطلق اسم توران على مملكة أسطورية تصارع إيران.

تماماً بوصفها مميّزةً عن بلدان الأقاصي الفعليّة: البروتاني[1] أو ثولي. ثمّ إنّ المغالطات التاريخية التي تُقترف بحقّ روما لا تمنع المصنّفين من تحديد موقعها الحقيقيّ حين تعرض المناسبة، وإذّاك لا يربطون مصيرها بالرّوم وإنّما باللومبارديّين والفرنجة. تجري الأمور كلّها هنا، إذن، وكأنّ العجيب مقصود ومتعمَّد، كما لو كانوا يسعون، ضاربين عرض الحائط ما يعرفونه عن زمن روما وفضائها الفعليّين، إلى الإلقاء بها في فضاءٍ وزمنٍ آخرَين.

ندركُ من أيّ آفاق يستمدّ أصولَه هذا النّسج الحكائيّ وهذا التّمجيد لروما والسّعي إلى إضفاء طابع البطولة عليها. إنّ القرآن، على الرّغم من صعوبة قراءة الآيات الأولى من سورة الرّوم، يثير انتباه المؤمنين إلى «الرّوم»، وقد غذّى فتح القسطنطينية، روما الجديدة، مطامحَ الإسلام منذ بداياته الأولى. فأنّى لنا أن نتخيّل أنّ روما الأخرى، روما القديمة، تلك التي يؤكّد المصنّفون العرب الدّور الحاسم والمؤسّس الذي لعبته في المسيحيّة، لم تكن متضمَّنة في المطمح نفسه؟ وإذا كانت روعة القسطنطينية تضارع في سموّها مطمح الفتح، فأنّى لنا أن نتخيّل أنّ روما الأخرى، روما الأبعد، روما المحتجبة، لم تكن أروع، لا سيّما وأنّ الحلمَ بالفتح يبدو أشدّ احتداماً، وربّما كان مدفوعاً حتّى نهاية الزّمان؟ على كلّ حال، هكذا ينبغي أن ننظر إلى آخر أعاجيب روما: ضدّ حلم الخلود الذي تجسّده المدينة في النّحاس، ثمّة هذا الوعد، وإن كان آتياً من بعيد، الوعد بالحجارة التي يمكن تدميرها، والذي يجسّده فارسٌ يمتطي جملاً ويتقلّد سيفاً. [يقول الرّومان:] «مَن نحتَ هذا التمثال قال لنا ألّا نخشى على مدينتنا شيئاً إلى أن يأتي شعبٌ على صورة هذا الفارس، فيكون دمار روما على يديه».

---

(1) تقع شماليّ غرب فرنسا.

III

ثلاث دراسات

1- المجتمع الإسلاميّ على مشارف القرن الحادي عشر الميلاديّ

لقد عمل المجتمع الإسلامي، شأنُه شأن أيّ مجتمعٍ غيرِه، على تدبير تفاعلٍ بين القانون والواقع. أمّا الأوّل، فيستلهم من النّص المؤسّس للإسلام، القرآن، وينظّم حياة النّاس على صعيدَيْن اثنين: العائلة والحياة العامّة. فتحْتَ راية القرآن وتوجيهاته، وكذلك ضمن التّقاليد الموروثة عن الحياة في شبه الجزيرة العربيّة إبّان العصر الجاهليّ -ناهيك عن الإرث المتوسّطي[1]-، كُرّس أنموذج العائلة القائمة على السّلالة الأبويّة، حتّى أنّ الانتساب لجهة الأب والتّكنّي بالأولاد صارا يدخلان في نسيج اسم الفرد نفسه. وفي المحصّلة، ينبغي أن ننظر إلى هذه العائلة بمعنى واسعٍ جدّاً، باعتبارها تَلُمُّ مختلف الخلايا المركّبة حولَ أبٍ، وتنتمي إلى جدٍّ مشتركٍ، هو رئيس العائلة في نهاية المطاف. وضمن هذا البناء الكليّ، مثلما ضمن أجزائه، صار وضع المرأة، وإن صِينَت حقوقها -كما هو الشّأن في حالات الطّلاق، وتقييد تعدّد الزّوجات، وحقّها في حيازة أملاكٍ، وفي نيلها نصيباً من الإرث- أقول صار وضعها تالياً لوضع الرّجل، ودورُها، مع أنّه يحظى بالتّقدير، محصوراً في المنزل. وحتّى نكمل اللّوحة، بقيَ أن نذكر الخدمَ الذين ينحدرون من الرّق في عديد الحالات، والذين قُنِّن وضعهم هم أيضاً، لكنّه ظلّ مع ذلك يحمل الملامح الكلاسيكية لعالَم الحوض المتوسّط: الانتماء قانوناً وشرعاً إلى عائلةٍ ما، تلك العائلة التي تظلّ

(1) أي الإرث العائد إلى شعوب حوض البحر الأبيض المتوسّط.

هي المرجع الذي يُنسب إليه الخادم المُسترَقّ حتّى في حال عتقِه، وعموماً قوّة رابطةٍ تكون، في عديد الأحيان، عاطفيّةً بقدر ما هي قانونية، مع وضع امتيازٍ يحظى به هذا الخادم أو ذاك، ممّن يتّصفون بالأمانة أو يطعنون في السنّ أو يكونون فعّالين في مهمّتهم، أو إحدى الإماء اللّواتي يستطعن كسب ودّ سيّدهن، متوسّلات، في المقام الأوّل، بالإنجاب منه.

أمّا المجتمع بمعناه العامّ، فقد كان مجتمعَ الأُمّة، الذي تلحمُه أركانُ الإسلام الخمسة: الشّهادتان، والصّلاة، والزّكاة، وصوم رمضان، والحجّ. وكان وضع غير المسلمين، من أهل الكتاب (يهوداً ونصارى)، يسمح لهم بممارسة شعائرهم شرط أن يدفعوا الجزية.

تلك هي القواعد التي كان يتأسّس عليها المجتمع الإسلامي في العصر الكلاسيكيّ، الذي حدّدناه حوالى سنة ألف للميلاد، أي زمنَ الخلافة البغداديّة، قبل الاجتياح التركيّ. لكن ما الذي تُفصح عنه لوحة المجتمع الإسلاميّ الكلاسيكيّ على صعيد الوقائع، بشكلٍ عامّ؟

أينبغي أن نستفيض أوّلاً، وبلا توقّف، في الشّقاق القائم بين السّنة والشّيعة؟ صحيح أنّ النّقاش كان كبيراً جداً: هل تمّت الشّريعة وخُتمت، كما يرى الفريق الأوّل، باكتمال نزول القرآن، وسنّة النّبي، والصّحابة والتّابعين من الأئمّة الأوّلين؛ أم أنّه ينبغي الاستمرار في استمداد تلك الشّريعة من مؤتمنيها الأحياء، الذين ما انقطعت صلتُهم بالنّبوّة، نقصد آلَ محمّدٍ أبناءَ فاطمة الزّهراء وعليّ بن أبي طالب، حسبَ ما يرى الشّيعة؟ كان السّجال يبلغ أحياناً حدّ العراك بالسّلاح، لا بل حتّى إقامة خلافة شيعيّة بالقاهرة (بالإضافة إلى خلافة سنيّة أخرى، خلافة قرطبة). ومع ذلك فإنّ الصّورة التي ينبغي أن نحتفظها عن هذا العالم، بغضّ النّظر عن تمزّقاته، هي صورةُ عالمٍ يحتفظ بنزعته إلى الانتماء إلى سلطةٍ، سلطةٍ واحدة

تحديداً: وهي السّلطة التي يرمز لها الخليفة السنيّ ببغداد.

يتّخذ هذا الخليفة، خليفةُ النّبيّ، بعضاً من ملامح الحاكم المطلق: مراسيم حُكمٍ صارمة، ورفاهية بلاط لا مثيل لها، وديوان لا يُحصَر، يدبّره الوزير، الذي يُعَدّ هو نفسه تجَلياً للسلطة العليا التي تُعيِّنُه أو تعفيه أو حتّى أحياناً تقتله حسبَ مشيئتها؛ كلّ شيء إذن كان يدعو إلى التذكير بأنّ الخليفة كليُّ الحضور، حضوره يبلُغ حتّى أقصى الأعمال (الأقاليم)، التي يديرها ولاة أو حكّام تابعون. ومع ذلك، ليس هذا الحاكم سيّدَ القانون. فحتّى أثناء ممارسته أفعاله بمقتضى صلاحيّاته، أو استبداداً، يظلّ مُدركاً أنّه لا يقدر أن يفعل شيئاً من دون سنَدِ سلطةٍ لا تصدر منه. ذلك أنّ الفقهاء أهلَ العلم المعترف بهم، وحدهم يملكون، في نهاية المطاف، سلطة التبرير؛ والرّعيّةُ نفسها، تظلّ دائماً في المشهدِ، كي تذكِّرَ الخليفة، يدفعها خطيبٌ بارعٌ أحياناً، بأنّ سلطته، في نهاية المطاف، لا شرعيّة لها ما لم تسْعَ إلى إقامة العدل وضمان السّلم الاجتماعيّ داخل الأمّة.

هكذا يظلُّ الإسلام، في نهاية المطاف، هو مصدر السّلطة وأسّها، منظوراً إليها من هذه الزّاوية باعتبارها رمز حياة الكيان الاجتماعيّ بأكملها وضامنَها. وعلى الرّغم من الاختلافات، والهزّات المُحدقة، التي من الممكن أن تدفع السنّة والشّيعة إلى الصّدام، إلّا أنّ جموع المسلمين تلتفّ حول أركان الإسلام الخمسة التي سبقت الإشارة إليها، والتي ليست محض مبادئ مجرّدة، وإنّما هي ممارسات حيويّة: صيامُ رمضانَ وعيد الفطر والأضحى هي أوقات معلومة من السّنة الهجريّة؛ وصلاةُ الجمعة موعدٌ أسبوعيٌّ محدّد يُرفع فيه الدّعاء بشكلٍ رسميّ للسّلطة القائمة؛ واليومُ مُفصَّلٌ إيقاعُه بأوقات مضبوطةٍ تقام فيها الصّلوات الخمس (الصّبح، والظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء)؛ والمشهدُ العامّ تهيمنُ عليه المآذن

التي تطبع الأنظارَ بالحضور الدّائم للإيمان؛ ثمّ أخيراً، سلسلة كاملة من المواقف والأفعال والصّيغ التي تضبط، يوماً بيومٍ، إيقاعَ تصرّفات المؤمنين والمؤمنات: وفي ذلك ما لا يحصى من الإشارات والتّنبيهات والالتزامات التي تسعى إلى لَحمِ هذا المجتمع بأكمله حولَ عقيدة واحدة.

وماذا عن الآخرين؟ لليهود والمسيحيّين طوائفهم، التي تعيش في تجمّعات بالأحياء أو القرى. من جهة، يمكن اعتبارهم على حدة، بالنّظر إلى تموقعهم نفسه، وأيضاً إلى عقيدتهم بالطّبع، وكذلك بالنّظر إلى مساحة الحريّة المتروكة لهم في أن يرجعوا إلى محاكمهم الخاصّة، أي أن يحتكموا إلى الحاخام أو القسّيس، ما لم يكن مُسلمٌ طرفاً في النّزاع. زد على ما سبق كلّ ما يتعلّق بالحياة الاقتصادية، سواءً بالنّسبة إلى الزّراعة أو الحِرَف التقليديّة، حيث كان أولئك اليهود والمسيحيّون مندمجين تمام الاندماج ضمن الأنشطة الجماعيّة، لا بل يحدث أحياناً أن يهيمنوا كليّاً على بعض القطاعات الحيويّة، عن طريق الاحتكار، وبتوسّط شبكة العلاقات التي يربطونها من بلد إلى بلد بمعيّة إخوانهم في الدّين، ثمّ عبرَ المعاملات المصرفيّة التي كانت أحياناً تساير تلك الأنشطة. وبشكلٍ أعمّ، لم تكن مستبعدةً أشكالٌ أخرى من أشكال المشاركة في الحياة الجمعية، من قبيل كلّ ما يشبُّ عن إطار الدّين بحصر المعنى، في الأعياد والأفراح والولائم وغيرها من الأحداث، والذي يشهد، في الكثير من الأحيان، اشتراك كلّ مكوّنات الشّعب. لا بل حتّى الحياة السّياسية نفسُها لم تبقَ في منأىً عن تلك المشاركة: إذ عرفنا من المسّيحيّين واليهود من تقلّد من المناصب أعلاها، حتّى أنّ منهم من صار وزيراً، على الأقلّ في الأندلس ومصر. أمّا في ما يخصّ الحياة الفكرية والثّقافية، فإنّ العلوم والأدب والفلسفة العربيّة تدين ببعضٍ من أهمّ آثارها ليهود ومسيحيّين حديثي العهد

بالإسلام، أو ممّن ظلّوا على دين آبائهم. في المحصّلة كان ثمّة تسامح، لا بل حتّى اندماجٌ، على الرّغم من أنّ غير المسلمين أولئك كانوا ينتمون إلى فئة من الدّرجة الثانية، فئة من الممكن في أيّ لحظةٍ أن تثير عند حاكمٍ متشدّدٍ نزعاتِ اضطهادٍ، دون ذكرِ ردود الأفعال المضادّة التي قد تصدر عن السّلطة أو الشّعب إزاء وضعٍ سياسيّ أو اجتماعيّ أو اقتصاديّ، لا سيّما إذا كان ذلك الوضع يخدم مصلحة غير المسلمين. ومع ذلك فإنّ هذا المجتمع في المحصّلة، إذ نحكم عليه بنفس مقاييس حضارات ذلك العصر، يتسّم بسياسة معلنة بقوّة، ومطبّقة عموماً، تقوم على التّعايش بين المذاهب والطّوائف.

وإلى ما سبق تنضافُ اختلافات أخرى ذات طبيعة إثنية وثقافية. ذلك أنّ العرب الذين أسّسوا الإسلام وعملوا على نشره سرعانَ ما ألفوا أنفسهم يقتسمونَه مع غيرهم، كُرد وبربر وفُرس. ومع الفُرس تحديداً انطلق النّقاش حول أيّ إسلامٍ ينبغي إقامتُه. ولأنّ الخلافة الأمويّة بدمشق، التي كانت تُعَدّ مقصورة على العرب أكثر ممّا ينبغي، لم تحمل بما يكفي على محمل الجدّ ضغوط الفرس والحركة التي كانت تُسمّى آنذاك بالشّعوبية، فقد كان عليها أن تتراجع أمام خلافة بغداد [العبّاسيّة] وأمام هيمنةٍ فارسيّة ما فتئت تشتدّ أكثر فأكثر. لا ريب في أنّ الخليفة ظلّ عربيّاً والإسلامَ هو القاعدة، ولا ريب في أنّ ما كان يُكتب آنذاك ظلّ يُكتب بالعربيّة، بما فيه ما يكتبُه الفُرس -الذين، من هذه النّاحية، خاضوا الرّهان ومدّوا الآداب العربيّة بـحشدٍ كاملٍ ومن أفضل ما يكون-، بيد أنّ ذلك الولاء كان له ثمنه: اجتياح وظائف الديوان، بما فيها الوزارة، وتنظيمها وفق الأنموذج الفارسيّ القديم، ذلك الأنموذج الذي فرض سيماءَه حتّى على البلاط والعاهل، الذي صارت تُخلع عليه صفات ملكٍ من النّمط

الشرقيّ، وأخيراً كان من أثر ذلك تحديداً هذا المدعى الأساس: استمرار الإسلام كقاعدةٍ، ما يعني أنّ الحضارة التي يُلهمها تعبّرُ بالعربيّة، وأنّ الإرث العربيّ الخالص، بما فيه الإرث البدويّ الجاهليّ، ينبغي أن يُواصَلَ الاعترافُ به وتثمينه. لكن ليس بمفرده. فالإرث الفارسيُّ، مسكوباً في لغةٍ عربيّة، وثنياً كان أم لم يكُن، بات يطالب بحصّته من مراتب الرّفعة والاعتراف. وعلى الرّغم من بعض الصّدامات التي كانت دمويّة أحياناً، فرض التّعايشُ نفسه في هذا الميدان، بين [الأطراف الثلاثة]: أنصار التّراث العربيّ الأقحاح الأشدّاء؛ وأندادهم الفُرس الذين لا يقلّون عنهم عزماً، وإن كانوا أقلّ عدداً وأشدّ حيطةً؛ وكلّ أولئك، وهم الأكثر عدداً، الذين يمجّدون المصالحة الاجتماعيّة أو يمارسونها أو يتكيّفون معها. وكان ينبغي انتظار الصّعود القويّ للأتراك، بعد سنة ألف للميلاد، والاضطرابات المتعاقبة التي هزّت مسرح الأحداث السياسيّة والاجتماعية، كي تتراجع الأمم غير العربيّة، إن جاز لنا القول، عن سياستها السّابقة، وتلجأ هذه المرّة إلى التعبير بلغاتها الوطنيّة لنشر ثقافاتها أو إعادة نشرها، وإن بقيت في ظلّ الإسلام.

وبالرّجوع إلى ميادين أكثر ماديّة، سنلاحظ أنّ الإسلام، مرّة أخرى، قد شكّل هنا عميقاً حياةَ النّاس. لا ريب في أنّه قد اتّخذ، أقلّه حول حوض البحر المتوسّط، التّقليد الهندسيّ القديم الذي يجعل المنازل مربّعةً ويخصُّها بفناءٍ داخليٍّ. لكنّه عمل، في كلّ مكان، بشكلٍ منهجيّ، على تأكيد ترتيبٍ خاصٍّ به: ترتيب يقوم على الفصل الصّارم بين الفضاءَين الخصوصيّ والعموميّ. فالبيت، معقل الحياة الأُسَريّة والحميمة، الذي لا ينفتح على الخارج إلّا بالقدر اليسير، يخصُّ الدّاخلَ، أي الفناء، بأغلب أبوابه وأروقته ونوافذه. فمن أبسط البيوت إلى القصور، يعدّ المنزلُ هو

الفضاء الذي يؤوي أشكالَ الحياة التي لا تربطها علاقة بالخارج، الفضاء الذي يحجب فيه الرّجلُ ما لا يمكن، في الواقع، أن يشاركه فيه أحد: زوجته أو زوجاته، صغاره، خدَمه، باختصارٍ كلّ ما لا يقع إلّا تحت رعايته ورعاية الله. سواء تعلّق الأمر بعائلة بسيطة، عائلة مزارع أو حرفيّ، ببيتٍ متواضع أو مقرّ أميرٍ، ببناءٍ شيدَ من أحجارٍ أو لبناتٍ أو من الطّين، فإنّ كلّ أنموذج من هذه النّماذج يُفضي، حسبَ مرتبته ووسائله الخاصّة، إلى أنموذجٍ واحدٍ، أو على الأقلّ مهيمنٍ بشكلٍ كبير، أنموذج سكنٍ هو نفسه مستقىً، في نهاية المطاف، من تصوّرٍ مشتركٍ عن العيش.

وتظلّ الخلفيّة التي يرتسم عليها المشهد هي الرّيف. وحسبَ معرفتنا، فإنّ ذلك الرّيف عمل على استدامة المشهد العامّ والممارسات التي كان يعرفها العصر القديم الإغريقيّ-الرّوماني والشّرق أوْسَطيّ، بحيث يكون، أي الرّيف، موزّعاً على حقول الزّرع، ولا سيّما الحبوب، والفلاحة الشّجرية، وتوت دود القزّ، والزّيتون وغيرها من الأشجار المثمرة، وبساتين البقول. زراعة مكثّفة، لا تعتمد في الغالب الأعمّ على مياه الأمطار، التي لا تأتي بشكلٍ منتظم، وإنّما على مياه الآبار، وعلى الأنهار إن وُجدَت، تلك الأنهار التي اعتاشت على أكبرها وأجملِها أقدمُ أرياف العالم وأشدّها خصوبةً: أودية النّيل، والفرات ودجلة، وجيحون (آموداريا) وسيحون (سِرداريا). ولم تكن هذه المناطق تؤدّي وظيفةَ المزوِّد بالغذاء فحسب، وإنّما كانت أيضاً، بالنّسبة إلى تاريخ عالمنا القديم، بمثابة مختبراتٍ تطوّرت فيها تقنيات الريّ، وتأقلمت فيها العديد من المزروعات أو قيم بتحسينها أو تلقيمها، تلك المزروعات التي عَرف العديد منها، أو سيعرف، طريقَه إلى بساتين خضارنا التي تُعدّ في جانب كبيرٍ منها شرقيّةَ الأصل.

على أنّ ما يهمّ في المقام الأوّل، على الرّغم من كلّ ما سبق، هو المدينة. ذلك أنّ الإسلام قد جعل منها بالفعل، منذ بداياته، أُسَّهُ. فعلى النّقيض من الفكرة الشّائعة، ليس الإسلامُ حضارةَ صحراء، وإن كانَ قد تبنّى بعضاً من قيم الحياة البدوية القديمة بعد أن هذّبها. ومنذ نشأته الأولى بمدينتَيْن، هما مكّة والمدينة، فرض الإسلامُ المدينةَ كضرورة للحياة الجمعية، وليس الجامعُ الكبير، الذي يُفترض أن يجمع المؤمنين لصلاة الجمعة، المثال الوحيد الذي يشهدُ على ذلك. وظلّ الإسلام بحاجة دائمة لهذه المدن، وللمدينة بعامّة، كي ينشر رسالتَه أوّلاً، ثمّ لكي يقِيمَ حُكمَه. كيف العجب إذن من كونه قد بذل كامل عنايته في سبيل تعزيز حضارةٍ مدنيّة بكلّ ما تحمله الكلمة من معنىً؟

بالمئات تعدّ المراكز الحضرية التي أعاد الإسلام إحياءها، شأنَ قرطبة ودمشق، أو المدن التي شيّدها قطعةً قطعةً بجانب مدنٍ أخرى أعرق، أو حتّى بناها من الصّفر؛ مُدنٌ لا تزال حتّى يومنا هذا تعدُّ ضمن أهمّ مُدن العالم الإسلاميّ أو العالم بأكمله: فاس، وتونس، والقيروان، والقاهرة، وبغداد، وغيرها كثير. ولا تزال هذه المدن التي يزخر بها الفضاء التّجاريّ والحضاريّ للإسلام، من إسبانيا حتّى السّند وآسيا الوسطى، تدهشنا، لا من حيث كثرتها فحسب، وإنّما أيضاً من حيث حجمها. أيّ بلاد كانت تقدر، إبّان العصر الوسيط الأوّل، أن تصفّ جنباً إلى جنبٍ تجمّعات سكنيّة تؤوي ثلاثمائة ألف ساكن أو حتّى أكثر، مثلما كان الوضع عليه في قرطبة والقاهرة، أو حتّى مليون ساكنٍ مثلما هو شأنُ بغداد؟ مدنٌ ضخمةٌ، لا بل مهولةٌ، تنمو مشرئبّةً إلى الأعلى –ما تشهد عليه القاهرة التي كان السّكان بها يتكدّسون في أبنية من عدّة طوابق، حولَ فناءٍ مركزيّ (دائماً الفناء، حتّى في وضعٍ كهذا)– أو تتّسعُ بالعرْض: والرّقم القياسيّ بهذا الصّدد

تحوزه على ما يبدو الأقطاب الحضرية بآسيا الوسطى: سمرقند وبخارى، حيثُ نجتاز، من حاضرةٍ إلى أخرى، متوالية من الدّوائر، تضمّ كلّاً من بلاط الحاكم، فالمدينة، ثمّ ضواحيها، وصولاً إلى المُدن التّابعة، لنبلغ أخيراً السّور الكبير الذي يحتضن الكلّ، والذي يشمل قُطره في المحصّلة 60 كيلومتراً.

والكلام على المدينة يجرّ إلى الحديث عن العمران. وهو ما يعيدنا إلى الإسلام من جديد. لطالما شكّك بعضهم في وجود تخطيطٍ للمدن في العالم الإسلاميّ، عبر مقابلة رسمِها بالتّصميم الكلاسيكيّ، تصميم المربّعات المنسّقة[1] الذي كان سائداً في المدن الهلينستيّة وبَعدها الرّومانية. وفي الواقع، ما دام على المدن، إذ تنشأُ، أن تخضع لبعض المبادئ والممارسات، فليس علينا إلّا أن ننظر في الأمور كيف جرت: باستثناء بعض الحالات الخاصّة، وأشهرها مدينة بغداد في زمنها الأوّل، تلك المدينة الدّائرية المنتظمة حولَ القصر المركزيّ، والتي بها مناطق متمركزة وطُرق شُعاعية؛ أقول باستثناء ذلك فإنّ التخطيط الحضريّ للمدينة بالعالم الإسلاميّ يقرِن العفوية والتّنظيم المعقلَن. أمّا العفويّة، وهي الأكثر وضوحاً للعيان، فتتبدّى في تصميم يقوم على تشابكٍ من الأزقّة والدّروب والممرّات المتفرّعة الأوسع أو الأطول شيئاً ما، وهو ما يرتسم بصورةٍ سيّئةٍ في أعيُننا نحن الذين ألفنا نماذجَ تصميمٍ أخرى. ذلك أنّ المدينة لا تنتظم هنا وفقَ تصميم كليٍّ، وإنّما انطلاقاً من بعض النّقاط المرجعية القويّة. أوّلها المسجدُ، الجامعُ الكبير، الذي يكون أغلبَ الأحيانِ في مركز المدينة؛ ثمّ السّوق الكبيرة؛ وأخيراً الأبواب، التي تتحكّم في موقعها التموّنات

(1) تصميم الأغريقيّ هيبوداموس، سبق التعريف به في إحدى حواشي الفصل المعنوَن «المدينة والمدينة الكبيرة».

المعيشيّة والعلاقات الأكثر بعداً التي تُمليها التّجارة. أمّا كلّ ما عدا ذلك: المساجد أو الأسواق الثّانوية، والحمّامات، والقلاع، والخانات، فتنتظم وفق الإمكانات التي تمنحها لها التّقاطعات والسّاحات والفُسَحُ التي تَترك، هنا وهناك، فضاءً متاحاً لصرحٍ أو مقرٍّ أكثر أهميّة، صرحٍ يتميّز عن كتلة الدّكاكين أو منازل عامّة النّاس. ثمّ إنّ ثمّة اختلافاً بين المُدن، مثلما بيّنا قبل قليل، وفرقاً شاسعاً بين أنموذجَي الكثافة السّكانية الأقصيين، مثل أنموذج القاهرة الذي رأيناه، وأنموذج مدن آسيا الوسطى، المدن التي تنتشر موسَّعةً ومفسحةً المجال لمنازل أرحب تشتملُ على حدائق.

سمةٌ أخرى دالّة من سمات المدن: التباين القائم بين مظاهر الانفصال العديدة والإحساس بالوحدة العامّة. ثمّة من جهةٍ تشذّرٌ يتحدّد حسبَ الانتماء إلى مهنةٍ معيّنةٍ –وهو الأمر الذي كان يمهّد لظهور تعاونيّاتٍ حرِفيّة مستقبلاً– أو الانتماء العقديّ (ليس فقط على مستوى الدّين: مسيحيّ/يهوديّ، وإنّما أيضاً على مستوى المذهب: سنّي/شيعيّ)؛ تشذُّر قد تنشأ عنه مواجهات مفتوحة، يمكن أن تصل إلى حدّ القلاقل: فقد يعرض لإحدى الحِرَف، سواءً كانت مُتضافرةً مع عقيدةٍ دينيّة أم لم تكن، أن تتضارب مع حِرفةٍ أخرى، لدرجة أنّ أحد جغرافيّي القرن العاشر الميلاديّ يورد بانتظامٍ عرضَ تلك العصبيّات في وصفه للمدن التي زارها. ومن جهةٍ أخرى، نقابل ضرباً من العصبيّات المحليّة الصّغيرة، تتجلّى في جماعاتٍ تسيطرُ عليها السّلطة [سلطة المدينة] بدرجة أو بأخرى، وتجعل من تلك المدن فسيفساءاتٍ من الكيانات المستقلّة المتأهّبة لإثبات وجودها إزاء السّلطة المركزيّة أو ممثّلها.

هي، إذن، وحدةٌ تنتصر في نهاية المطاف على عوامل الزّيغ والفتنة. ذلك أنّ المدينة، المدينة الكبيرة، المنغلقة داخل أسوارها التي تُعدّ في آنٍ

معاً إثباتاً لوجودها بقدرِ ما هي وسيلةٌ دفاعيةٌ، إنّما تجمع هذه المرّة عدداً من المؤهّلات التي تُعرِّفُها أكثرَ من أيّ محدِّد آخر: تمثيل السّلطة؛ وحماية الرّيف المجاور لها، الذي يضمن لها العيش؛ وشبكة كاملة من الحِرَف. وإلى ذلك ينبغي أن نضيف، كسِمةٍ مكمّلةٍ وإن كانت غير ضروريّة، الوظيفةَ الثقافية التي تعيّنُ، بأعلى من الأنموذج المتعارف عليه، المدينةَ بامتياز. وإنّ بغدادَ لهيَ المدينة التي ترمز لهذا المثال الأنموذجيّ، إذ كانت هي المقرّ الأعلى لرعاية المواهب، وحاضنة العلوم والآداب والفنون، والبوتقة التي تبلورت فيها الثقافة، لا ثقافة الإسلام فحسب، وإنّما ثقافة العالم بأكمله، عبر اللّقاء الذي تمّ بين مواريث كلّ من العرب والفُرس واليونان والهند وغيرهم.

وكي نختم هذه الإشارة السّريعة بلا ريب، يبقى أن نقول كلمةً في حقّ الشّخصيات التي يُعرف عبرها هذا المجتمع. ودون أن تكون لدينا نيّة في أن نستعيد نظرية المراتب الثلاث[1]، التي لا مكان لها هنا، فإنّه لا يسعنا إلّا الإقرار بأنّ الإسلام قد أعلى من شأن ثلاث شخصيات، أكثر من غيرها. أوّلها العالِمُ، ويُقصد به بالأحرى المشتغل بالميادين التقليديّة -القرآن والعلوم المتفرّعة عنه: علوم القراءة، والتّفسير، وعلم الكلام، والشريعة، والنّحو، لا بل حتّى الأسلوبية أو البلاغة-، وفي حالات أخرى كان يتعلّق الأمر حتّى بتلك العلوم التي نسمّيها علوماً دقيقة. وإلى جانب العالِم، يقف ممثّل المهنة التي شرّفها، قدرَ تشريفه لسابقتِها، نبيُّ الإسلام نفسه، نقصد مهنة **التّاجر** التي مارسها هوَ نفسه: ولا نقصد البائع

---

(1) يقصد الكاتب المراتب أو الفئات الثلاث التي كان ينهض عليها المجتمع الفيودالي (الإقطاعي) إبّان العصور الوسطى، حيث كانت المجتمعات الأوروبّية آنذاك تنقسم عموماً إلى ثلاث فئات: من يضطلعون بالشّؤون الدينية الروحيّة، وهم الإكليروس؛ ومن يدبّرون أمور الحرب وهم النّبلاء؛ ومن يشتغلون بالأراضي وهم الأقنان.

الصغير الذي يجوب الأسواق، وإنّما التّاجر الكبير الذي يخوض تبادلات تجارية بعيدة المدى، حتّى ليبلغ الهند أو الصّين؛ ذلك التّاجر الذي، على غرار السّندباد في «ألف ليلة وليلة»، يصير بحّاراً أو رجل قوافل يضرب المسافات البعيدة، فيبيع ويشتري، قاصداً أرباحاً طائلةً، ومرّكزاً تجارتَه على منتَجات نادرة ومطلوبة، والذي يضع كلّ مرّة في عملياته التّجارية مبالغ طائلة، مهولةً في بعض الأحيان، تكون أيضاً مصدراً للأنشطة المصرفيّة: باختصار، التّاجر الجَسور، الذي يغتني فيُسهم في ازدهار الحياة الجمعية. أمّا الشّخصية الثالثة فهي الكاتبُ، وتحديداً كاتب البلاط: فهناك، في مكاتب الديوان البغداديّ تبلور، أبعدَ حتّى من الممارسات الإدارية المرتبطة بتحرير الوثائق، أنموذج فعليٌّ طُرح أمام المجتمع: أنموذج موظّفٍ لا يكون فحسبُ ممارساً مثاليّاً للكتابة النّثرية، مطالَباً بالتّالي بأن يبدي سلاسةً ورهافةً حتّى في ما يخصّ أبسط الوثائق، بل عليه أن يضيف إلى تلك الممارسة إلماماً بثقافةٍ عامّة، تجعلُ منه، عبر الكُتب التي يؤلّفها هو نفسه، كاتباً بالمعنى الحقيقيّ للكلمة. ومن هنا قيّض للدّيوان البغداديّ، الذي شكّل نقطة الانطلاق لطبقة مثقّفة فارسيّة كانت عازمة على إثبات نفسها ضمن السّبل التي أشرنا إليها، أن يمنح الأدب العربيّ بعضاً من ألمع مؤلّفيه.

وإلى الشّخصيات الثلاث السّابقة يجوز أن نضيف شخصية رابعةً، ليست في الواقع شخصيّة بقدر ما هي أنموذج [مجتمعيّ]: الرّجل الأديب، شبيه ذلك الذي عرفناه نحنُ إبان القرن السّابع عشر، أي ذلك الذي يحوز شيئاً من فنون المعرفة جميعها، دون أن يكون متخصّصاً في أيّ منها. هي أيضاً معرفة تجمع الممتع إلى المفيد، والجدّ إلى الهزل. وهي أخيراً معرفةٌ تمثّل بالنّسبة إلى الفكر ما تمثّله اللّياقة بالنّسبة إلى السّلوك الاجتماعيّ.

هكذا كان الرّجل المميّز عقلاً وسلوكاً، الأديب كما كان يسمّى، بمثابة ممثّل لحُسن العمل وحُسن الكلام وحُسن التعلُّم؛ بكلمة واحدة: هو ممثّل للأدب، أدب يسمح لأهلِه بأن يعرف بعضهم بعضاً انطلاقاً من إيماءةٍ أو استشهاد شعريّ أو موضوعٍ متداوَل. نقطةٌ أخيرةٌ بالغة الأهميّة: إنّ الاضطلاع بهذه الثقافة على أعلى مستوىً، إن بممارسة النّثر، أو أفضل من ذلك بممارسة الشّعر، بوسعه أن يكون مفتاحاً لكلّ الأبواب، بما فيها باب الغنى وباب النّفوذ، وأن يجعل من المرء نديم أصحاب السّلطة، مع كلّ ما يمنحُه الأمرُ من إمكانات. إنّ كاتباً بسيطاً، لا بل حتّى حِرَفياً غير ذي شأنٍ، بوسعهما هما أيضاً أن يلتحقا بالصّفوة نفسها التي يصل إليها آخرونَ بتوسّط أصلهم أو سلطتهم أو أموالهم.

هو ذا، إذن، مجتمعٌ بالغ التفرّد عبر مكوّناته العديدة، بما فيها تلك التي لا تتحدّد بالإسلام، وبغضّ النّظر عن توتّراته الدّاخليّة، مجتمعٌ بزمنه وأعرافه وفضاءاته الخاصّة. وينبغي أن نضيف، ختاماً، فضاءَه بصيغة المفرد، ذلك الفضاء الذي يتحدّد إجمالاً من إسبانيا إلى آسيا. ولا ريب في أنّنا سنلاقي هنا أيضاً اختلافات محليّة، ومجموعات إثنيّة، ولغات وعقائد متنوّعة، ودولاً لا تجمعها أحياناً بالسّلطة المركزيّة سوى علاقات واهنة. ومع ذلك، وعلى الرّغم من تلك الاختلافات، التي قد تصير صداميّة، يظلّ ثمّة إحساسٌ بوجود مجالٍ متكاملٍ: مجال يستطيع تجّار العالم الإسلاميّ، مسلمين كانوا أم لا، أن يجوبوه بعد تذليل سلسلة من العقبات الماليّة، تلك المكوس العديدة التي تؤدّى مقابل الدّخول أو العبور أو الإقامة أو مقابل قيمة السّلع. وهذا الفضاء نفسه، الذي يُحَسّ به باعتباره فضاءً موحّداً، هو أيضاً فضاءُ رجال العِلم الذين، مختصّين كانوا أم لم يكونوا، يتنقّلون في طلب الأساتذة أو التلامذة أو حتّى بعضٍ ممّن يشاركونَهم

شغفَ الثقافة، حتّى يبادلوهم، باللّغة العربيّة، ملذّات المواضيع المتقاسَمة.
لقد كان رحّالة القرن العاشر الميلاديّ على صوابٍ: ففي ما وراء الكيانات الإقليميّة أو الجهويّة، التي كانت تتمّع أحياناً بالاستقلاليّة، تراهم يصفون عالماً واحداً، عالَمَ المجتمعِ الذي شكّلَه: وذلك العالم هو **مملكة الإسلام**، أو باختصارٍ **المملكة**، أو حتّى ببساطة: **الإسلام**.

2- جغرافية العرب البشريّة بعد القرن العاشر الميلاديّ

حتّى نفهمَ أشكال الجغرافية المكتوبة باللّغة العربية بعد سنة ألفٍ للميلاد، وطبيعتها الفكريّة، ينبغي ألّا يغيب عن بالنا الحدث الهامّ الذي يتمثّل في انتقال مقاليد الحكم في الشّرق الأدنى الإسلاميّ إلى أتراك آسيا الوسطى. إنّ سيطرتهم على الخلافة العبّاسيّة ببغداد ليست سوى واحدٍ من المظاهر الأكثر شهرةً وذيوعاً للتغيّرات التي عرفتها دار الإسلام، إلى جانب الحملات الصّليبية الأوروبيّة، والصدّمة التي أحدثها الغزو المغوليّ، واحتدام القطيعة بين غرب الإسلام وشرقه، من جهة، وانتشار الإسلام السّنيّ من جهة أخرى. وعلى المستوى الثّقافيّ الذي يهمّنا هنا، وتحديداً المجال الجغرافيّ، لم تكن آثار الهيمنة التركية أقلّ وطأةً؛ فقد قادت الجغرافيةَ البشريةَ العربيّةَ بعد سنة ألف للميلاد إلى اتّخاذ ثلاثة مواقف: أوّلها عمدَ إلى إحداث قطيعة مع الماضي المباشر، ونقصد به تلك الأشكال التي اتّخذتها الجغرافية إبّان النّصف الثاني من القرن العاشر. أمّا ثانيها فسعى إلى العودة إلى الأشكال السّابقة لتلك الحقبة، تلك الأشكال التي لم تكن منخرطة -أو التي عُدّت غير منخرطة، وهذا ما يجرّنا إلى النّتيجة نفسها- في الفشل التاريخيّ الذي مُنيَت به جغرافية السّنوات 950-1000 للميلاد. أمّا الموقف الثالث، فيمكن أن نلخّصه في كلمة «تجديد»، وأعني انبثاق الاتّجاهات التي كانت نتيجةً مباشرةً للظّروف التّاريخية التي فُرضت على الشرق الأدنى المسلم بعد القرن العاشر.

1- التغيّرات

إنّ أولى القطائع التي حدثت ترتبط بالمجال المخصوص للجغرافيّين. ذلك أنّ التّطوّر الذي عرفه التّاريخ، وعبْرَه الثّقافة -إذ تتبع هذه ذاكَ بقدرٍ من التّأخير- قد أدّى، إبّان النّصف الثاني من القرن العاشر، إلى تطوّر مدرسة تسمّى مدرسة «أطلس الإسلام»، يمثّلها الرّباعي: البلخي، والإصطخري، وابن حوقل والمقدّسي. وليس هذا بالمحلّ المناسب لعرض نشأة هذه المدرسة وطبيعتها وأشكال عملها وتطوّرها. وحتّى لا نضيع خيط موضوعنا، نشير إلى أنّ هذه المدرسة كانت تسعى إلى وصف العالَم الخاضع للحكم الإسلاميّ، من الأندلس إلى آسيا الوسطى وبلاد السّند، ولا شيء غير هذا العالَم: واللّحظات النّادرة التي تُستحضَر فيها شعوبٌ أجنبية في تلك المتون لا تأتي إلّا بمناسبة دراسة أحد الأقاليم الحدودية، في شكل جولاتٍ فيها، وهي في جميع الأحوال نادرةٌ جدّاً وشديدة الوجازة مقارنةً بمجمل العمل المكتوب. ويوصف هذا العالم الإسلامي، إقليماً بعد إقليم؛ أي ما يبلغُ مجموعُه أربعةَ عشر إقليماً حسبَ المقدّسي، بيد أنّ أهمّ ما في الأمر هو أنّه، بغض النّظر عن الخصوصيّات المميّزة لكلّ بلدٍ، لا بل حتّى عن الشّقاقات السياسية، يعرض هؤلاء المؤلّفون هذا المجال الإسلامي باعتباره كلّاً واحداً يسمّى «مملكة الإسلام»، أو «المملكة»، لا بل حتّى «الإسلام».

أشرتُ قبل قليل إلى الشّقاقات السياسية التي كانت، في الوقت نفسه الذي كان فيه هؤلاء الجغرافيّون منكبّين على أعمالهم، آخذةً في تقسيم كيان المملكة إلى عدد من الكيانات الصّغرى. كان هناك أوّلاً الخلافات الثلاث المتنافسة، نقصد خلافة قرطبة وخلافة القاهرة وخلافة بغداد؛ ولكن كان يتبع أيضاً لهذه السّلطات الثلاث العديدُ من الدّول

والسّلالات أو الأقاليم المستقلّة واقعاً. لا بل إنّ هذا الاستقلال، الذي يعزّزه التفرّد الجغرافيّ لتلك الكيانات، أو خصوصيةُ حقبةٍ من حقبها التّاريخية، هو ما يستند إليه المقدّسي في تقسيمه للأربعة عشر إقليماً التي تضمُّها المملكة. إنّ الثقافة هنا إذن هي في آنٍ معاً مستنسَخةٌ عن التّاريخ الفعليّ ومتأخّرةٌ عنه. والعالمُ الإسلاميّ، هو بالفعل، كما يبيّنه «أطلسُ الإسلام»، واحدٌ ومتعدّد في الأوان ذاته، بيد أنّ ما كان يتهيّأ في الأفق في نهاية القرن العاشر تلك، هو انفجارٌ سياسيّ كليّ ونهائيّ، لدرجة أنه، في الوقت الذي كانت فيه الجغرافية (جغرافية المقدّسي على سبيل التمثيل)، تُعطي المملكةَ صورتَها النهائية المكتملة، كانت تلك المملكة قد صارت واقعةً تحت حكم التّاريخ، وبالتّالي ما كاد «أطلس الإسلام» يينع حتّى صارَ جنساً جغرافياً متجاوَزاً.

إنّ الواقع هو هذا، على كلّ حال: فبعد سنة ألفٍ للميلاد، اختفت عبارة «مملكة الإسلام» من نصوص الجغرافيّين تماماً. ما يدّل على أنّ المفهوم الذي يطابقها لم يعد موجوداً، وبالتّالي ما عاد بإمكانه إنتاجها، وما يدلّ أيضاً على أنّ دار الإسلام قد تبخّرت. لا عجب إذن أن يختفي «أطلس الإسلام» بدوره في دوّامة الأحداث. ولعلّ الكتاب الوحيد الذي بوسعنا أن ننسبه إلى هذا التّقليد، وبقدرٍ ما من الاعتباطية، هو كتاب «المسالك والممالك» للبكريّ (توفّي سنة 1094)، الذي ينظّم عملية الوصف حسبَ مسالكَ معيّنة، وفي جميع الأحوال، يقوم بذلك دون أن يستدعيَ مفهومَ المملكة أو لفظَها. سيؤول الأمر، منذ تلك اللّحظة، إلى الاشتغال على جغرافية الدُّول، والجهات، أو الكرة الأرضيّة في مجملها، إن لم يكن الكون بأكمله.

أمّا ثانية القطائع التي حدثت بعد سنة ألف، فترتبط **بالتّعبير**. فحتّى تلك

اللحظة كانت الجغرافية تسهم في الحركة الثقافية الكبرى التي تظلّ، على هذا الصّعيد، أعظم تجليّات الأوج الذي بلغته الخلافة العباسيّة ببغداد، أقصدُ ازدهار حضارةٍ، بالمعنى الواسع للكلمة، ومعرفةٍ شاملة، باختصار: ازدهار رؤيةٍ للعالم معبَّرٍ عنها بلسانٍ عربيّ. ولم تمنع المؤلّفينَ أصولُهم الإثنيّة من أن يلعبوا ورقةَ اللّغة التي كرّسها القرآنُ، والتي كانت منذورةً لأن تكون لغةَ التّعبير الأسمى، المشترك بين شعوبٍ شتّى. وعلى سبيل المثال كان ثمّة، قبل سنة ألف، العديد من الجغرافيّين من ذوي الأصول الفارسية، لكنّهم كانوا يكتبون باللّغة العربية، باستثناءٍ واحدٍ أو اثنين لا غير.

نعلم أيّ تغيُّرات تلك التي ألحقها التوغّل التركيّ، وبعده المغوليّ، على الخريطة اللّغوية للشرق الإسلامي. لنبيّن ثلاثةً منها: بدءاً، اختفت مراكز اللّغة العربية التي كانت موجودة حتّى ذلك الوقت بإيران وأفغانستان وآسيا الوسطى، مراكز كانت غالباً رفيعة المقام، ولطالما أسهمت في تكوين علماء مرموقين في ميدان العلوم والآداب العربية. ثمّ –وهذا ثاني التغييرات التي نبيّنُها– حدثت قطيعةٌ على مستوى بلاد الرّافدين، لافظةً العالم العربيّ في الحدود التي نعرفها اليوم. وأخيراً، في غمرة المنعطفات التّاريخية التي عرفتها المنطقة، ومنها أفول السّلطة المركزية ثمّ امّحاؤها تماماً (سقوط بغداد في أيدي المغول ونهاية مؤسّسة الخلافة سنة 1258)، ظهرت في السّاحة «قوميّات» أخرى، إلى جانب العرب، أو عادت إلى الظهور في المشهد الجديد الذي يعرفه تاريخ الشّرق: التُّرك، الذين ساهموا في كتابة جزءٍ كبير من هذا الفصل التّاريخيّ؛ والفرس، أصحاب الثقافة الرّاسخة التي نجت من ويلات عديدة، والتي قرّر مُذّاك أغلبُ أصحابها تفضيل التّعبير بلغتهم الأمّ. وقد تبعت الجغرافية، ومعها علم

الخرائط، تلك الحركة: وصارت، في الغالب الأعمّ، إمّا تركيّة أو إيرانية. أمّا العربيّة، فصارت تُرَدّ، في الغالب الأعمّ، إلى مجالها اللّغويّ، وبدأت في الآن نفسه تفقد هيمنتها اللّغوية على المجال الجغرافيّ.

وأخيراً ثالثةُ القطائع، تلك التي طالت مواضع إنتاج الجغرافية العربية. فقبل سنة ألفٍ ظلّ المشرق، وبخاصّةٍ بغداد، يُعتبر، على الرّغم من تقلّبات التّاريخ، الحاضنة الأمثل للمبادرات السياسية والأنشطة الثقافية: فالأندلس على سبيل الذكر، بما فيها خلافة قرطبة، كانت تسلك وفق المعايير الأدبيّة التي ترسّخت وشاعت في العراق. وكانت الجغرافية، مرّة أخرى، تتبع التيّار: فإذ كان يكتبها المشارقة، كانت تهتمّ ببلاد الرّافدين القديمة، رغم أفول نجمها، وعاصمتها الإسلامية، فتذكر أمجادها، التي صارت من الماضي، وتعطي أولويّة الوصف للبلدان المنظور إليها، طبيعيّاً، انطلاقاً من بغداد: سوريا من جهة، ومن جهة أخرى إيران وخراسان وبلاد آموداريا (جيحون). لكنّ كلّ شيء تغيّر بعد سنة ألفٍ للميلاد: فالمغرب، الذي يصفه ابن حوقل بـ «كُمّ الثوب» (والمقصود بالثّوب هنا طبعاً الجهة الشرقيّة من العالم الإسلاميّ) سيقتحم الأدبَ الجغرافيّ اقتحاماً. بدءاً ستصير المعطيات المتعلّقة به أكثر تطّوراً وضبطاً ممّا كانت عليه في الماضي؛ ثمّ إنّ مراكز إنتاج هذه الجغرافية لم تعد بالمشرق فقط، وإنّما سنشهد قيامها بصقلية على سبيل المثال، وأيضاً بشمال أفريقيا، تلك المنطقة الجغرافية التي كانت موطناً لأحد أعظم الرّحالة في كلّ الأزمنة، والذي، بعد سنوات وسنوات من التّجوال، عاد إلى مسقط رأسه، كي يُمليَ به كتابَه ويقضيَ به نحبَه[1].

---

(1) يقصد طبعاً ابن بطّوطة، وسيتوقّف عنده مليّاً في صفحة قادمة من هذه الدّراسة.

2- العودة إلى الأشكال القديمة

إنّ اختفاء جغرافية مدرسة «أطلس الإسلام» فور ظهورها إلى الوجود هو أحد التجلّيات الثقافيّة للأحداث التي هزّت العالم الإسلامي بعد سنة ألف. فالجغرافية، شأنها شأن العالم، ستُلفي نفسها أمامَ اتّجاهين ممكنَيْن. فعلى الرّغم من التّمزقات والكوارث، ظهرت شروطٌ جديدةٌ للإنتاج والبحث: وسنعود لاحقاً للأجناس التي نشأت آنذاك، أو التي تطوّرت بشكل يسمح لنا بالقول إنّها قد وُلدت من جديد، بكلّ ما تحمله الكلمة من معنى. لكن بالإمكان أيضاً، وعلى النّقيض ممّا سبق، اختيار الانكفاء على الذّات، والاكتفاء بالإرث الذي أمكن جمعه، مع إمكان تتميمِه في هذا الموضع أو ذاك؛ وهذا، أساساً، ما كان من مصير علم الخرائط.

ومن زاوية النّظر هذه، هل ساهمت الجغرافية العربية، شأنها شأن مجمل الآداب العربية آنذاك، في «الانحطاط» الثقافي الذي يسود الاعتقاد بأنّه ضربَ الشرق الإسلامي بعد عصره الذّهبيّ؟ لنُشر بدءاً إلى أنّ مثل هذا التصّور لا يقيم كبيرَ وزنٍ للتّجديدات. لكن حتّى وإن ركّزنا أساساً على الأعمال السّاعية إلى حفظ التّقاليد القديمة، فإنّنا يجب أن نتساءلَ أوّلاً عن المعنى الدّقيق لكلمة «انحطاط». فإذا كان الأمر يتعلّق بالإبداع الخالص، فالأرجح أنّ الشعر العربيّ كان يعيش عصرَ انحطاط. لكن ماذا عن النثر؟ إنّ حجم الآثار النثرية التي يمكن إحصاؤها، في كلّ المجالات بما فيها الجغرافية، يبيّن وحده سمةً مميّزة جدّاً تمتاز بها الآداب العربيّة إبّان ذلك العصر؛ وهي الرّغبة النّهمة في الجمع والحفظ، التي تتجلّى في عدد المؤلّفات التي تنسب للمؤلِّف الواحد، وسعة هذه الموسوعة أو تلك؛ وكلّ ذلك يمنعنا من أن نرميَ بصفة الانحطاط أدباً يمتازُ بكلّ تلك الحيوية. وقد يُقال إنّ الأمر لا يعدو أن يكون جمعاً لمعرفة. وهو أمرٌ لا

ريب فيه، لكن أيّ قوّة تلك التي تمّ بها ذلك الجمْع! ولربّما بوسعنا أن نتساءل أيضاً، أيُّ خوفٍ كان وراء ذلك؟ ذلك أنّ الأرزاء التي رمى بها التّاريخُ الشّرقَ بعد سنة ألف دفعت أبناءه إلى التّأمّل في الموت المحتمل الذي يترصّد الحضارات؛ وإنّ ابن خلدون، العظيم ابن خلدون، الذي يُعَدّ أستاذ هذا التّأمّل، ليس حالةً معزولة في سياقه التّاريخيّ، كما يُعتقدُ عادةً. في الواقع، كان كلّ شيء يجري على نحوٍ يبدو معه أدب ذلك الزّمن وكأنّه قد اختزل وظيفته -وأحلّ شرفه نفسه- في الجمْع، خشيةً من ضياعٍ محتملٍ للحضارة التي يعبّرُ عنها، وكي يحفظَ للنّاس شواهدَ منها. وضمن جوّ الخوف المبهم أو المعلن هذا، وداخل حركة التّدوين الرّائعة والشّاملة تلك، ينبغي أن نَموضِعَ الجغرافية العربية بعد سنة ألفٍ، تحتَ شعار أحد اتّجاهيها الكبيرَين. وأحسب أنّه ليس ثمّة جنسٌ أدبيّ يصعب أن نحمِل عليه صفةَ «انحطاط»، قدرَ الجغرافية، مع استثناءات قليلة جداً؛ ومردّ ذلك إلى السبب البسيط المتمثّل في أنّها قد أخذت على عاتقها إنقاذ إرثٍ بأكمله؛ ووحده الشّغف الذي انخرطت به في هذه المهمّة كافٍ ليخرجها من دائرة هذا النّقاش الزّائف.

وحدها الشّروط التّاريخية منعت مدرسة «أطلس الإسلام» من أن تبلور، هي أيضاً، تقليداً خاصّاً بها. والوقائع هي هنا: إنّ التّاريخ الذي خلق هذا الجنس الجغرافيّ، سرعان ما سحب منه الشّروط والأدوات الكفيلة باستمراره حيّاً. ومُذّاك، لم يعد من الممكن البحث عن التقاليد إلّا بالعودة إلى الزمن الماضي، إلى أجناس أخرى سابقة على جغرافية سنوات 950–1000، أو في أفضل الأحوال، أجناس استطاعت أن تظلّ قائمةً بجانب تلك الجغرافية، كالأدب الموسوعيّ، والكوسموغرافيا، والأدب الإقليميّ.

يمكن أن نقصدَ بالأدب الموسوعيّ إمّا، على غرار عصر الأنوار الأوروبّي، حركةً ما قبل–علمية، إرادة في البحث والمعرفة الكونيّين؛ وإمّا بشكلٍ أكثر ملاءمةً، السّعي إلى تقييد معرفةٍ كاملةٍ، لكنّها معرفةٌ يُفترض أنّ كسبها قد تمّ. وبصفة عامّة تندرج الموسوعيّة العربيّة بعد سنة ألف للميلاد ضمن التّصنيف الثاني. أمّا بالنّسبة إلى عرض المعطيات، فيمكن أن ننظر إليه عبر صيغتين اثنتَين: يتجلّى النّهج الأوّل، تحديداً، في صنع موسوعات تُقدَّم بوصفها معاقل للمعرفة الشّاملة؛ بينما يقوم النّهج الثاني على تحصيل المعرفة الشّاملة عن طريق الجمع بين العديد من المعاقل الصغرى، التي يؤوي كلّ واحدٍ منها حقلاً من المعرفة مخصوصاً. والنّهجان معاً كانا متّبعَين في الجغرافية العربية بعد سنة ألف: فمن جهة ضُمّت الجغرافية إلى المعقل الموسوعيّ؛ ومن جهة أخرى راحت هذه الجغرافية تنتج موسوعاتها الخاصّة.

لقد كانت الموسوعيّة بمفهومها العامّ، قبل سنة ألف، تتوجّه إلى صنفَين من المتلقِّين، وتشكّل معطياتها وِفقَهما، مركّزةً بالدّرجة الأولى على حقول معرفية مخصوصة. فبعض هؤلاء المؤلّفين، وقدامة بن جعفر أحدهم، كانوا يتوجّهون بخطابهم إلى كاتبِ البلاط البغدادي؛ فيما يتوجّه غيرهم، والمسعودي على رأسهم، بالكلام بصفةٍ أعمّ إلى القارئ الأديب، الذي كان يهمّه أن يحصّل المعارفَ، وأن يصوغها في الآن نفسه وفق منظورات دينيّة وفلسفية وسياسية. وكانت الجغرافية تحتلّ في هذه الأعمال مكانةً بارزة، وفق الصيغ التي يُقدّر أنّه لا يمكن الاستغناء عنها بالنّسبة إلى هذا الصنف أو ذاك: المسالك، مصادر الجبايات، وصف العالم والشعوب الأجنبيّة... وبعد سنة ألف، اندمج الاتّجاهان معاً، إذ انتقل مركز الإنتاج من بغداد والعراق بعامّة إلى دولة المماليك في الشام ومصر.

على أنّهم اتّبعوا الطرائق التي كانت متّبعة في بغداد: أوَ لم يؤوِ سلاطينُ القاهرة أحد بني العبّاس، ووَلّوه عليهم، بعدما فرّ من مذبحة عائلته على أيدي المغول؟ وعلى المنوال نفسه، عملت الإدارة المملوكية، سواء على مستوى تكوين موظّفيها أو أداء مهامّها نفسها، على إعادة الاعتبار للتّقليد العراقي. هكذا صار كاتب البلاط في آنٍ معاً تقنيّاً كُفوءاً وأسلوبيّاً رفيعاً ورجلاً واسع المعارف. أمّا عمله التي يُعَرَّف في المقام الأوّل بأنّه فنّ تحرير الخطابات، بدقّة وأناقة، فقد أخذ ينفتح شيئاً فشيئاً على الميادين ذات الضّرورة المباشرة لممارسته، كالدّين والشّريعة والسّيرة، ثمّ على باقي الميادين، كالأدب الذي سيمدُّه بالصّيغ الأسلوبية، والتّاريخ الذي سيُفهمه الأوضاع المحليّة، وأخيراً الجغرافية التي ستزوّده في المقام الأوّل بمعلومات قيّمة عن موارد البلدان التي تتعيّن إدارتها، كما ستمنحه، عبر وصف الأرض في مجملها، بعضاً من تلك المعارف العامّة التي لا مندوحة عنها بالنّسبة إلى الكاتب المثاليّ. لقد رفعت الموسوعيّة المملوكية إذن التّقليدَ السّابق إلى قمّته، وعملت على ضمّ بعض مكوّناته إلى بعض: إذ دمجت في شخصية الكاتب تينك الشّخصيّتين الأخريَين المنفصلتَين من النّاحية النّظرية: الموظّف الإداريّ الفعّال والرجل الأديب؛ كما دمجت المعارفَ المرتبطة بالممارسة الإدارية والسياسية بأكبر موسوعيّة ممكنة. لقد صارت الجغرافية، شأنها شأن بقيّة المعارف، جزءاً مندمجاً ضمن ذلك البناء، أو، إن جاز لنا التّعبير، ضمن تلك البنية التي لا غنىً لها عن الجغرافية، وعن كلّ أشكال المعرفة الأخرى، التي بوسعنا أن نتتبّع مسار تشكّلِها الطبيعيّ عبر الآثار الثلاثة الكبرى: «نهاية الأرب في معرفة الأدب» لشهاب الدّين النُوَيريّ (1279–1332)، و«مسالك الأبصار في معرفة الأمصار» لابن فضل الله العمريّ (1301–1349)، وأخيراً العمل الهائل «صبح الأعشى

في صناعة الإنشا» لأبي العبّاس القلقشنديّ (1355–1418).

ويمكن أن تتمثّل الموسوعيّة أيضاً، كما سبق أن ذكرت، في جمع المعارف ضمن مجالٍ مخصوص. وبالنّسبة إلى الجغرافية، فإنّ الموضوع الأوّل هنا يتجلّى في تحديد مكانة الأرض قياساً إلى المجال السّماويّ، أي بعبارة أخرى، الإفضاء إلى جغرافية كونية. وفي ما مضى، لا سيّما في القرن التّاسع، كان يُعتمَد على بلورة الإرث البطليموسيّ من جهة، وعلى علم الفلك الهنديّ من جهة أخرى. أمّا بعد سنة ألف للميلاد فلا يُستعاد هذا الجهد إلّا بين الفينة والأخرى: ولربّما كان بوسعنا هنا، بالنّسبة إلى مجالٍ يرتبط ارتباطاً مباشراً بالعلوم الدّقيقة، أن نتحدّث عن انحطاطٍ. فبعد رحيل الأمير التيموريّ أولوغ بيك، المتوفّى سنة 1449، راعي العلماء ذاك، الذي كان هو نفسه عالماً بالرياضيّات، لم يعد ثمّة شيء جديرٌ بالذكر. وحتّى تلك القفزة العلمية الكبيرة التي أدت إلى وضع زيج[1] فلكيّ جديد، قد تمّت باللّغة الفارسية. لقد اتّخذ أولئك السّاعون إلى تقديم نتائج المعارف العلمية إلى جمهور متعلّم، ولكن غير متخصّص، سبيلاً آخر، هو أقرب إلى الأدب هذه المرّة. لقد صارت الأرض هي الموضوع ذو الأولوية؛ واختُزِلت علوم الفلك والتّنجيم والكوسموغرافيا والكوسمولوجيا[2] إلى بعض الموضوعات أو العبارات التي يسهل استيعابها، والتي تهدف في المقام الأوّل إلى عرض وضع الأرض وتاريخها، ثمّ الانتقال إلى وصفها، ذلك الوصف الذي يشكّل جوهر العمل. هكذا يستعرض المصنّفون الجبال والبحار والأنهار بالإضافة إلى الكائنات الحيّة. بيد أنّ الفكرة التي

---

(1) الزّيج، وجمعه أزياج، عبارة عن جداول فلكية توضّح مواقع الأجرام السّماوية وحركتها عبر الزّمن.

(2) تبحث الكوسموغرافيا في مظهر الكون وتركيبه، والكوسمولوجيا في نشأة الكون وتطّوره.

عرضناها آنفاً حول تدهور الجغرافية بالمعنى الواسع، يمكن أن نستعيدها هنا. ذلك أنّ المجهود الكبير الذي بُذل في ما يخصّ جمع المعطيات، لا ينبغي أن يحجب عنّا لا الهنات التي أخذت تراكِمها معرفةٌ لم تعد تتغذّى على أبحاث منتظمة متواصلة، ولا، تحديداً، الجوَّ العامّ الذي يهيمن على عملية الجمع: فإذا كانت الموضوعية والشّمولية هما ما ينبغي أن يميّز الأدب الموسوعيّ في المقام الأوّل، فإنّ هذين المكوّنَين يعرقلهما هنا على الدّوام ميلٌ متواصل إلى **العجائب**؛ إذ يحضر العجيب، اسماً وموضوعاً، بشكلٍ دائمٍ في تلك الأعمال؛ لا بل يعبّر عن نفسه منذ العنوان؛ وذلك ما نصادفه في آثار أبي حامد الغرناطي (توفّيَ في 1169–1170)، والقزويني (1283)، والدّمشقي (1327) وابن الورديّ (1457).

وتقدّم المعاجمُ بعداً آخر من أبعاد الموسوعيّة. إذ انخرطت هذه المعاجم في عملية حفظٍ كبرى للإرث في كلّ تجليّاته: اللّغة العربية طبعاً، وأيضاً علوم التّاريخ والنّبات والحيوان، والجغرافية، وهذه الأخيرة هي التي تهمّنا في هذا المقام. وثمّة عنوانان لا يمكن ألّا نذكرهما بهذا الصّدد، وهما «معجم ما استعجم» للبكريّ (ذكرته آنفاً)، و«معجم البلدان» لياقوت الحمويّ (توفّي سنة 1229)، والذي يمثّل بلا أدنى ريبٍ الأنموذج الأمثل لهذا الجنس. وإن نحن استندنا إلى أوّل الكتابَين فسنخلُص إلى القول إنّ المعجم الجغرافيّ قد انبثق، ربّما، شأنه شأن المعجم بحصر المعنى، من انشغالات لغوية. فما يقدّمه البكريّ هو، في الواقع، كتابٌ عن المواقع الجغرافية، التي يرتبط أغلبها بشبه الجزيرة العربيّة، عبر أسماء يمكن أن تظهر مبهمةً في الشّعر العربيّ القديم أو في كتب التّراث، ويشفع الكاتبُ كلّ ذلك بمدخلٍ شاملٍ عن شبه الجزيرة. أمّا ياقوت الحمويّ، فيذهب أبعد من ذلك. إذ يقدّم عملاً يرتّب البلدان ترتيباً أبجدياً، ولا يكتفي

فقط بعرض معطياتٍ من قبيل تلك التي عرضها البكريّ، داعماً إيّاها بشواهد أدبيّة، وإنّما يمدّنا بمعطيات دقيقة حول مواقع الأماكن المضبوطة، والمنتَجات، والأبنية الشهيرة، والغرائب، وأبرز الأعلام المتحدّرين منها، وكلّ المعلومات الأخرى التي ترتبط بها. إنّ أفضال الحمويّ لَعظيمة: إذ لم يقصر اهتمامه على شبه الجزيرة العربية ومحيطها القريب فحسب، وإنّما قادنا في جولةٍ حول العالم الإسلاميّ وخارجه، معرباً أحياناً عن ضبط مدهش لأسماء المواقع الجغرافية. وإذ قدّمَ محتوى كتابه في صيغةِ تصنيفٍ بسيط، فقد وضعه في خدمة أبحاث دائمة، بوسع مؤلّفيها أن يرجعوا إليه في كلّ وقتٍ وحين. ثمّ إنّه، إذ عمل على جمع المعلومات التي أمدّنا بها سابقوه، فقد أعاد ربط الأواصر مع ما كان يسمّيه أحد أسلافه البعيدين، نقصد ابن الفقيه، بعلم البلدان؛ ذلك العلم الشّامل الذي يسعى إلى أن يجمّع كلّ المعلومات التي ترتبط بموضع محدّد، أو مدينة معيّنة أو وحدة جغرافية ما، أي كلّ ما يتعلّق بها من معطيات معجمية وتاريخية وجغرافية ودينية واقتصادية وسواها. بفضل سعة قوله وصرامة منهجه -مع ما يصحب ذلك من نقد، حين يقتضي الأمر- استطاع معجم الحمويّ أن يَعبر القرون بسلاسة، ولا يزال حتّى يومنا هذا عملاً مرجعيّاً لا غنى عنه.

إنّ إحدى أُولى صيَغ الجغرافية العربية كانت تلك التي تسمّى «صورة الأرض». وقد استُلهِمت بصورة أساسيّة من التّراث الإغريقيّ، وبخاصّةٍ من بطليموس، فكانت تقسّم الأرض إلى «أقاليم»، بمعنى مناطق طُوليّة، متفاوتة العرض، مصفوفة بشكلٍ متوازٍ انطلاقاً من خطّ الاستواء. وداخل كلّ واحد من تلك الأقاليم، كانت صورة الأرض تقيّد أنهار الكوكب الأساسيّة وبحيراته وبحاره ومنابعه ومدنه وجباله، مع تعيين مواقعها الجغرافية. وباعتبارها تطبيقاً عمليّاً للكوسمولوجيا العامّة، كانت هذه

الجغرافية تسعى إلى نسخ الأرض بكاملها كتابةً ورسماً خرائطيّاً. وبلا أدنى ريبٍ لقد أدّى اختفاء مفهوم **المملكة** إلى ابتعاث هذه الحركة، التي كانت تتمّ أحياناً تحت الاسم الإغريقي الأصل «جغرافية»، والتي تُعدّ أعمالها الأساسية تلك التي قام بها الزُّهريّ (حوالى 1137) والإدريسيّ (توفّي سنة 1166) وابن سعيد (توفّي سنة 1274) وأبو الفداء (توفّي سنة 1331). وأوّل ملاحظة يمكن أن نبديها بخصوص هذه المدرسة هي التالية: من بين المؤلّفين الأربعة، الآنف ذكرهم، جميعهم، وحدَه أبو الفداء مشرقيّ، شاميٌّ على وجه التّحديد؛ أمّا البقيّة فكلّهم من الغرب وبه مارسوا اشتغالهم؛ الأوّل والثّاني أندلسيّان، أمّا الإدريسي وخريطته التي تمثّل العالم، فقد ظلّا لصيقين ببلاط الملك النورمانديّ روجر الثاني الصقليّ. ومن هنا يمكن الحديث عن انفتاح صورة الأرض وعِلم خرائطها، وقد خضع كلاهما للتنقيح والتّجديد، على معطيات جديدة ترتبط بالغرب، خصوصاً بأوروبّا في عمل الإدريسي، هو الذي كانت أوروبّا قبله قد خرجت لتوّها من عصر الظّلمات. ثمّة ملاحظة ثانية: مع أنّ **صورة الأرض** كانت، في أغلب الأحيان، تكرّس تطوّر المعارف المتحقّقة بالمعاينة الميدانية الحيّة، فإنّها تبنّت أيضاً بعضَ دروس «أطلس الإسلام». بالتّأكيد، لم تفعل ذلك انطلاقاً من الكلمة **مملكة** ومفهومها، إذ لم يعد للمفهوم والكلمة ذِكرٌ؛ لكنّها كانت تقوم بذلك متوسّلةً بممارسة وصفية للبلدان لم تكن أو لا تكاد تكون موجودة في الأعمال التي تُحسَب على **صورة الأرض** قبل سنة ألفٍ للميلاد، وهي الممارسة الوصفية التي كان «أطلس الإسلام» قد جعل منها مادّته الأساس. لقد كان شعار «الأطلس»، في نهاية المطاف، القيامَ بوصفٍ منتظمٍ للبلدان، واحداً تلو آخر، مع التّوقّف عند كلّ واحدٍ منها وتعميق وصفه ما أمكن التعميق. ولم

تُضِع أعمال «صورة الأرض» بعد سنة ألفٍ للميلاد هذا الدّرس. فكانت تقرن أحياناً خطّتَي تنظيم، أولاهُما تعتمد الترتيبَ وفق «الأقاليم»، والثّانية تعتمد الترتيب وفق «البلدان»؛ كما كانت تجمع أحياناً صنفين من العرض، أحدهما يتمّ انطلاقاً من المواقع الجغرافية، بينما يتوسّل الثاني بالجداول الوصفيّة. وإنّ أبا الفداء هو من دفع بمحاولة الاشتغال المزدوج هذه، عند نقطة التقاء «صورة الأرض» بـ «أطلس الإسلام»، إلى حدودها القصوى. على أنّ الأشكال الجديدة التي اتّخذتها هذه الجغرافية التي بوسعي أن أصفها بالمبهمة، تعكس التغيّرات التي حدثت على مستوى التّاريخ والوعي. ذلك أنّ تلك «البلدان» التي تُعرَض عبر «الأقاليم» هي بلدان تنتمي إلى العالم بأسره. لا ريب في أنّ لِبلدان الإسلام النّصيب الأوفر من العرض، لكنّها لم تعد، مثلما كانت من قبل مع «الأطلس»، تشكّلُ بمفردها العالم بأكمله، أو على الأقلّ أكبر قسم منه. كما أنّها، خصوصاً، لم تعد بمجموعها تشكّل كلّاً واحداً موحّداً يبرّر نعتها باسم موحّد.

لقد نشأت **الجغرافية المحليّة**، قُبيل سنة ألف، من انشغالٍ يكاد يكون وطنيّاً [بالمعنى الحديث للمفردة]، إذ كانت تهدف إلى الإعلاء من فضائلِ بلدٍ من البلدان، دون إغفال معارضته بباقي البلدان، في أفقِ بيانِ تفوّقه عليها طبعاً. وقد كانت تلك الجغرافية في الغالب الأعمّ تمنح حيّزاً لوصف الأماكن وذكر المنتَجات أو غيرها من الخصوصيّات، بيد أنّ التّاريخ، في نهاية المطاف، هو الذي كان يستأثر بالنّصيب الأهمّ فيها، عبر ذكر ماضي البلد محلّ الوصف، والصّروح التي تخلّده، والأحداث التي كان مسرحاً لها. وضمن محاولة التوفيق، التي كانت غالباً ما تتمّ في جوّ من الصراع، بين عديد الثقافات التي كانت تشكّل، تحت راية الإسلام واللّغة العربية، حضارةَ الشّرقَين الأدنى والأوسط، غالباً ما كان يحدث أن يصطدم الكنز

الحضاريّ الموروث عن شبه الجزيرة العربية قديماً، والذي غالباً ما كان يلقى تمجيده في غير ما كتابٍ، أقول يصطدم مع باقي البلدان والحضارات ذاتها التي تنافسه على أمجاد العراقة التاريخية وغنى الأزمنة التّي ولّت: تلك كانت حال مصرَ، وأيضاً، وعلى وجه التّخصيص، أمصار الجانب الإيراني أو مدنه. لا عجب إذن، ضمن السّياق التّاريخيّ الذي بيّنّاه آنفاً، في أن يعرف هذا الأدب الجهويّ انطلاقةً جديدةً، بعد سنة ألف، من الغرب الإسلاميّ إلى آسيا الوسطى والهند. وعندما يبلغ هذا الأدب إيرانَ، كان يعبّر، بكثافةٍ، بلسانها، وذلك معطىً جديد. وبالنّسبة إلى العربية، بدأ هذا الأدب يندمج شيئاً فشيئاً ضمن أعمال أكثر عموميّة، كالموسوعات، التي سبق أن ذكرناها، بمصر المماليك. ذلك أنّ سمةً مميّزةً أخرى تتمثّل في ما يلي: فهذا الأدب المحليّ، الذي يرتبط أشدّ الارتباط برعاة الآداب المحليّين، الذين كانوا يهدفون إلى تسخيره لغاياتٍ سياسية متمثّلة في السّعي إلى الاستقلال وتمكين حكمهم، أقول إنّ هذا الأدب المحليّ صار يرتبط، أكثر من أيّ وقتٍ مضى، بالموضوعات العامّة، موضوعات الكوسموغرافيا والتاريخ الكونيّ، ووصف العالم، باختصارٍ: مواضيع الموسوعات. عبر الموسوعات، بات هذا الأدب يروم إبراز المكانة الحاسمة لبلدٍ ما ضمن خريطة العالم وتاريخه، وإحلال ذلك البلد من جديدٍ في الإطار العام لقصّة الحضارة البشرية. وإذ يسعى إلى الإعلاء من المكانة المميّزة لبلدٍ من البلدان، يُلفي نفسه أحياناً مطالباً بالإكثار من الأبحاث الجارية بشأنه وتعميقها. ومن هنا يمكن أن ندرك أنّ ذلك الأدب الجغرافيّ المحليّ، إن لم يكن قد قام بأيّ تجديد في ما يخصّ الإطار الذي يموقع نفسه فيه –الكوسموغرافيا، وتاريخ العالم ووصفه–، فإنّه بالمقابل قد أغنى المعطيات المحليّة: إنّ معرفتنا ببلدان الشّرق العربيّ الإسلاميّ بعد

سنة ألفٍ للميلاد غالباً ما تدين له بالشّيء الكثير.

3- الأشكال الجديدة للجغرافية العربيّة

ليس ينبغي أن نعتقد، مع ذلك، في أنّ التغييرات التي عرفها تاريخ الشّرق هذا لم تقُد سوى إلى العودة إلى السُّبل التي سبق طرقُها من قبل، حتّى وإن كان ذلك لاستكشافها على نحوٍ أفضل. ذلك أنّ التاريخ الجديد الذي عرفته الحضارة الإسلاميّة حضَّ بالعكس بعض المؤلّفين على اجتراح طُرقٍ جديدة. وأنا أُصرّ على استعمال كلمة «اجتراح»، لأنّه إذا ما كان بمقدورنا أن نعثر في هذه الجغرافية الجديدة على آثارٍ بعيدةٍ تعود إلى ما قبل نهايات القرن العاشر الميلاديّ، فإنّ ذلك لا يمكن بأيّ حالٍ أن يدعم المقارنة بينها وبين ما سوف يَلي، والذي يستحقّ فعلاً أن نخلع عليه صفةَ الابتكار.

ينسحب الأمرُ على **الجغرافية الدّينية**. ذلك أنّ ما كان فنسان مونتاي Vincent Monteil قد سمّاه، بخصوص ماسينيون Massignon، «الجغرافية الرّوحانيّة للشّفاعةِ» كان على الأرجح موجوداً قبل سنة ألف للميلاد. فحسبَما يعْرض أثناء المسارات المتّبعة وعمليات الوصف، كانت تُدوَّن المواضعُ الكبرى للتّاريخ المسرود في العهدين القديم والجديد، وشخوصِه الممهّدين لرسالة الإسلام؛ كما يشارُ إلى أضرحة أعلام الإسلام الكبار، من مجاهدين، ورواة للحديث، وفقهاء وزهّاد؛ وتُبيَّنُ مواضعُ الحجّ وغيرها من أماكن العبادة. بيد أنّ تلك التّدوينات كانت تندرج، حسبَما يمكن أن نحكم به انطلاقاً من النّصوص التي وصلتنا، ضمن اتّجاهات أخرى خارجها: مصنّفات الجغرافية الجهويّة، أو مسارد العجائب، أو الموسوعات، أو «أطالس الإسلام». ثمّ ما لبث أن تغيّر كلّ شيء بشكلٍ

جذريّ انطلاقاً من القرن الحادي عشر. ذلك أنّ اندفاع الإسلام السّنيّ، وانهمامه بتوحيد العالَم الإسلاميّ ضدّ الخطر الخارجيّ، وبخاصّةٍ خطر الحروب الصّليبيّة، أدّى إلى نتيجَتين. فعند المسيحيّين تبلور أدبُ دياراتٍ، وُلد من هاجس تمجيد الأديرة والدّفاع عنها، تلك الأديرة التي كانت حتّى ذلك الوقت معروفة في الأدب العربيّ القديم بجودة الخمر التي يمكن طلبها أو شربها فيها، أكثر ممّا عبر تاريخها أو العبادات التي كانت تمارس فيها. أمّا في الجانب المقابل، أي الجانب الإسلامي، فقد تنامت الرّغبة في إنشاء جنسٍ أدبيّ لتمجيد الأولياء يكون ذا طابع إسلاميّ خالص. وذلك وفقَ مسارات عديدة. ففي الأدب الجهويّ بدءاً، أقدم المؤلّفون على تدوين التقاليد الدينية من كلّ صنف، وكذلك الشخصيّات والأماكن التي تضمن للمدينة أو البلد المعنيّ مكانته ضمن تاريخ الخلاص. وقد نصادف المنظور الخاصّ نفسه عند بعض المدارس الفقهية أو الفلسفية أو اللّاهوتيّة، التي تشكّل المجموع الإسلاميّ: فكلّ واحدة من تلك المدارس كانت تنقّب وتقترح، لحسابها الخاصّ، البلدانَ والرّجال الذين يشهدون على تاريخها ومجدها ومذهبها. على أنّ هذين الاتّجاهين لا يمثّلان، في الواقع، جنساً متفرّداً ومستقلّاً. بالمقابل، ثمّة جنسٌ آخر يمكن اعتباره جغرافية دينيّة، بكلّ ما تحمله العبارة من معنى. نقصد ذلك الذي يمثّله كتاب «الإشارات إلى معرفة الزّيارات» للهرويّ (توفّي سنة 1214)، الذي يمكن اعتباره الأنموذج الأكمل لهذا الجنس. وتلك الزيارات هي زيارتٌ إلى مقامات الأولياء ومعاقل أمجاد عالَم الإسلام، وصوامع النّسّاك، ومدارس الشّريعة. وأنا أصنّفها تحت تسمية الجغرافية، لأنّه، بمناسبة ذكر تلك الزيارات، تنبثق بعض الموضوعات المألوفة في جغرافية ذلك الزّمن، بالمعنى الواسع للكلمة: المسالك والمسافات، والإشارات الطوبوغرافية

والمواقع الجغرافية، لا بل حتّى مقاطع موجزة من الوصف. وهي جغرافيّة أيضاً لأنّها تدعونا إلى إدراك منطقة جغرافية تُعتبَر بمثابةٍ أسٍّ لعملية الوصف؛ وتكون تلك المنطقة مقسّمة إلى بلدان، وتلك البلدان هي نفسها ما كانت الجغرافية قبل سنة ألف تنظّم معطياتها وفقَه، مع أنّ المنطقة الجغرافية تتجاوز تلك البلدان. وبالتّالي فإنّ ما يعرضه الكتاب في كليّته هو عالم الإسلام، ذلك العالم نفسه الذي كان يعرضه «الأطلس» القديم، لكنّه يُعرَض هنا بالطّبع من زاويةِ نظرٍ مختلفة. ذلك أنّ هذه الجغرافية، هي في المقام الأوّل –وستظلّ– جغرافية دينية: إنّ أنماط الشّفاعة التي تصوّرها، والأدعية التي يَلهج بها زائر الأضرحة أثناء رحلته، والانفعالات التي تصدر في غمرة حكاية يستمرّ عيشها، شخصاً بعد آخر، حتّى بعد موت هذا أو ذاك، كلّ تلك الأشياء تشهد على إرادةٍ ترجو بقاء الإسلام والإبقاء على الوعي بوجودٍ واقعيّ لمجموعٍ إسلاميّ، إن على المستوى الرّوحيّ أو التّرابيّ، حتّى وإن كان هذا المجموع من النّاحية السّياسية قد تناثر.

كان **الأدبُ البحريّ** معروفاً قبل نهايات القرن العاشر الميلاديّ في صيغتَين: من جهة، قصص الملاحة في عرض المحيط الهنديّ، التي كانت تجمع المعطيات عن المسالك التي تنتهجها، وعن بلدان الهند والشرق الأقصى، مع موضوعات «عجائب» البحر، التي راحت تقتطع لنفسها مكانةً أكبر فأكبر داخل هذا الجنس الأدبيّ؛ ومن جهة ثانية، وصف الملاحة، السّاحلية هذه المرّة، التي كانت تتمّ على مستوى البحر الأحمر والخليج العربيّ؛ ذلك الوصف الذي تُحصى أثناءه الموانئ والجزر والمضايق أو الممرّات الوعرة: ولا تشكّل عمليات الوصف هذه أعمالاً مستقلّة مكتملة، وإنّما تُدمَج أثناء وصف البلدان ضمن «أطلس الإسلام»،

ونخصّ هنا بالذّكر مؤلّف المقدّسي. وبعد القرن الحادي عشر بدأ عهد جديدٌ، هو بالفعل عهدُ الجغرافية البحريّة.

وفي الحقيقة، إنّ الأمور تبدو هنا مختلفة حسبَ الموقع الذي ننظر إليها منه، أقصد غربَ العالم الإسلامي أو شرقَه. بالنّسبة إلى المحيط الأطلسي، استمرّ الشّكل القديم، على الأقلّ حسبَ ما نستطيع أن نصدره من حكم من خلال مقاطع الإدريسيّ، مثلاً، التي استعادها أبو حامد الغرناطيّ وابن فضل الله العمريّ، والتي سجّل فيها الرّجل رحلةَ ثمانية شبّان ركبوا البحر من لشبونة، فزاروا نواحيَ ماديرا والكناري؛ وأيضاً عبر المقاطع التي ينقلها ابن الفقيه عن شخصٍ يُدعى ابن فاطمة، يُزعَم أنّه جالَ، حوالى منتصف القرن الثالث عشر، سواحل أفريقيا الغربيّة حتّى بلغ رأس نواذيبو. أمّا البحر الأبيض المتوسّط، فقد ظلّ، على العموم، مثلما كان قبل نهايات القرن العاشر: بحراً تُنازِعُ الإسلامَ فيه بيزنطةُ، ومن النّاحية الاقتصادية ينازع المسلمينَ فيه التّجارُ الأوروبيّون؛ بحراً عصيّاً على الترويض، وبالتالي فهو غير مفهوم بما يكفي، أقلّه شمالاً: إنّ المعلومات الجديدة التي يمدّنا بها الإدريسيّ لا تمنع من أنّ البحر المتوسّط كان يُقاربه أولئك المؤلّفون أساساً عبر سواحله وجزره، ولا شيء غير ذلك؛ وفي جميع الأحوال، ليس ثمّة ما يمكن أن نصنّفه حقّاً في خانة الأدب البحريّ. فقد كان ينبغي أن ننتظر عصر العثمانّيين حتّى نبلغ ذلك.

أمّا في شرق الإسلام، فبالعكس، كان لِرجال البحر أدبٌ خاصٌّ بهم. لقد ذكرت آنفاً، بالنّسبة إلى ما قبل نهايات القرن العاشر الميلاديّ، قصص الملاحة و«عجائب» البحر. ينبغي أن نضيف إليها الخرائط وأدلّة الملاحة، التي نشأت منذ نهايات القرن التّاسع، وعرفت أوج انتشارها إبّان القرنين الخامس عشر والسّادس عشر. هل بوسعنا أن نتحدّث، في هذا الميدان،

عن خلقِ شكلٍ جديدٍ من أشكال الجغرافية العربيّة؟ سيكون الجواب كلّا بالمطلق، استناداً إلى ما قلته قبل قليل؛ ويكون الجواب نعم إنْ نحن أخذنا بعين الاعتبار أمرَين: أوّلهما أنّ معرفتنا بالخرائط وأدلّة الملاحة، في الأزمنة السّابقة على الفترة موضوع دراستنا، لا تعدو أن تكون معرفةً بأسماء بعض المؤلّفين، إذ لم يصلنا أيّ من المؤلّفات في ذلك الميدان. على أنّ هذا الأمر من جهةٍ أخرى ليس ينبغي أن يقتصر على جرْدة للأعمال، ولا على ملاحظة وجود أعمالٍ وصلت إلينا أو لا؛ بل يجب أن نأخذ في الحسبان أيضاً ضخامة المعطيات التي مدّنا بها القرنان الخامس عشر والسّادس عشر وجودتها. وإذّاك سيصير بوسعنا أن نتكلّم، دون أن نخشى الزلل، عن وجود ابتكارٍ فعليّ، قياساً إلى أنّ هذه المعطيات تعكس، كمّاً وكيفاً، الظّروف الجديدة لـ [كتابة] التّاريخ. إنّنا هنا، بكلمتين، أمام اكتشافاتٍ كبرى. فعلى طرق المحيط الهندي نذكرُ اسمين: سليمان المهريّ، الذي ألّف أعماله في بداية القرن السادس عشر؛ ثمّ على وجه التّخصيص سلفه، ابن ماجد، الذي قاد فاسكو دي غاما، سنة 1498، من سواحل شرق أفريقيا إلى الهند، والذي ألّف ما يقارب ثلاثين رسالةً، بالإضافة إلى كونه ملّاحاً محنّكاً إذ قضى خمسين سنةً من عمره يقارع الأمواج. ولا مِراءَ في أنّ علوم الملاحة ودراسة المحيطات والنّجوم عند العرب قد بلغت أوجها مع المهريّ وابن ماجد. لكن قد أقول إنّها بلغت أوجها لتموت بعد ذلك. فمثلما صار تاريخُ العالم الجديدُ، على سواحل أفريقيا وآسيا، في يد أوروبّا، أخلت علوم الملاحة العربية السّاحة لأولئك الذّين صاروا أسياداً على الماء: هكذا صار علم الخرائط البحريّة والمعارف التي يرتبط بها، في ما يخصّ بحار الشّرق وبحار العالم، دوليّة، وفي مجملها غربيّة.

وتظلّ أكبر **المستجدّات** بعد سنة ألف متمثّلة في أدب **الرّحلات**. ففيما

سبق لم يكن التنقّل يعتبر سوى وسيلةٍ لجمع الأخبار، لا سيّما بالنّسبة إلى جغرافيّي «أطلس الإسلام» الذين جعلوا منه أساسَ تقصّيهم. وعند آخرين، كالسّفراء والتّجار، كان التّنقلّ مناسبة لكتابة تقريرٍ أو وصفٍ للبلد الذي زاروه. وفي جميع الأحوال، لم يُنظَر إلى السّفر البتّة باعتباره غاية في ذاته؛ كما أنّه لم يسبق أن أفضى إلى تأليف عملٍ يندرج ضمن هذا الجنس الأدبيّ الفريد، أقصد أدب الرّحلة. وقد تغيّر كلّ شيءٍ جذرياً، ابتداءً من القرن الحادي عشر في البداية، ثمّ مع ابن بطّوطة بعد ذلك.

يعني السّفر في المقام الأوّل حجَّ بيت الله، كما يعني أيضاً، بصفةٍ أعمّ، السّعي في «طلب العِلم»، بكلّ أشكاله. هكذا تُذكَر في النّصوص قبور الأعلام البارزين والصّروح العمرانية أو غير ذلك من ذكريات التّاريخ، وبصفةٍ أعمّ يُذكَر البلد الذي زاره المؤلّف واستطاع أن يتلقّى فيه هذا العِلم أو ذاك: وفي هذه السّمة الأخيرة تلتقي مقاصد الرّحلة وآثارها مع مقاصد جنسٍ أدبيّ آخر وآثاره، عنينا **الفهرسة**، التي يَعمد فيها المؤلّفُ إلى ذكر أساتذته ومؤلّفاتهم، أو ما قرأه من أعمال بإشرافهم. وبما أنّ هذا النّوع من المعرفة، بمعنييه الضيّق والواسع، قد عُرف بأصله المشرقيّ، فإنّنا نفهم لِمَ تعاطى المغاربة هذا الأدب بكلّ تلك الكثافة: فمن هذه الزّاوية يبدو أنّ الرحلة باتّجاه الشّرق هي جوابٌ على تقلّبات التّاريخ، أي رغبةٌ في استعادة ذكرى الوحدة التي ضاعت، أقلّه على مستوى الثقافة. الرّحلة التي نقصدها إذن، تبعاً لهذا التّحديد، هي تلك التي تغطّي نصوص النُّباتي، والعبدري، والطّيّبي، والتيجاني (في القرنين الثالث عشر والرّابع عشر)، والعياشيّ (القرن السابع عشر)، ثمّ على وجه التّخصيص رحلة ابن جُبير (توفّي سنة 1217) الذي يمكن اعتباره بحقٍّ المؤسّس الفعليّ لهذا الجنس الأدبيّ. فلقد قام هذا المسلم البلنسيّ (نسبة إلى بلنسيّة أو فالنسيا)

بخطوة حاسمة. ولا تتعلّق هذه الخطوة الحاسمة قطعاً بدواعي السّفر نفسها، إذ حتّى مع ابن جُبير لم نبلغ بعد اللّحظة التي يصير فيها السّفر غايةً بحدّ ذاته، فهو أيضاً يجعل من حجّ بيت الله تكفيراً للذّنوب، غايةً لسفره. كما لا تتعلّق بشساعة المساحة التي تغطّيها رحلته، إذ لم يذهب الرّجل أبعد من العراق، ولم يغادر مجال العالم الإسلامي، إلّا لزيارة جزر البحر المتوسّط (كريت، وصقيلية وسردينية). وإنّما يكمن تفرّد ما قام به ابن جُبير في شيء آخر، تحديداً في ظهور الرّحلة كجنسٍ أدبيّ جديد. فإذ عمل ابن جُبير على تدوين انطباعاته أثناء السّفر، يوماً بيومٍ، أسّس لجنسٍ أدبيّ لا سابقة له في الأدب العربيّ، جنس يتحدّد عبر العرض الآنيّ والمتوالي لزمنٍ وفضاءٍ ومغامرةٍ فرديّة. وإذ حازت الثقافة العربية هذا الدّرس، بقيَ لها أن تخطُوَ خطوةً أخرى، أن تحوّلَ الرّحلة لدواعٍ ما إلى الرّحلة لذاتها. وذلك ما قام به ابن بطّوطة.

بين زمن ابن جبير وزمن ابن بطّوطة وقع حادثٌ حاسمٌ: نقصد الشّرخ الذي أحدثه في العالم الإسلاميّ سقوط بغداد على أيدي المغول سنة 1258. فالعالم الذي جابَهُ من بعدُ ابن بطّوطة كان عالماً ممعناً في التفتّت والتشظّي، أكثر من ذلك الذي اجتازه ابن جُبير. ومع ابن بطّوطة صرنا ننتقل، عبر الصّفحات، من بلد إلى بلد، ومن دولة إلى دولة: ومن هذه الزّاوية يمكن اعتبار رحلة ابن بطّوطة النّقيض الموضوعيّ المؤكّد لذلك الشّكل القديم المسمّى «أطلس الإسلام». ومع ذلك ليس انطباع التبعثر، أو بالنّسبة إلى القارئ انطباع التنوّع، هو ما يجب أن نرى فيه السّمةَ العامّة لعمل ابن بطّوطة (ولي عودةٌ في مواضع أخرى للنّظر في حقيقة هذا التّبعثر). إنّ ما يثير انتباهنا، في نصّ ابن بطّوطة، أكثر من أيّ شيء آخر، وما يستدعي إعجابنا، هو في المقام الأوّل شساعة المجال الجغرافيّ الذي جابه. لقد

غادر هذا الرّجل الطّنجيّ، المولود سنة 1304 للميلاد، مسقط رأسه سنة 1325، ولم يعد إلى بلده المغرب إلّا بعد أربعٍ وعشرين سنةً؛ فكان قد قطع، إلى غاية لحظة إملاء كتابه، ما يقارب مائة وعشرين ألف كيلومتر، جاب خلالها العديد من البلدان المتنوّعة كإسبانيا وأفريقيا جنوب الصّحراء وشرق أفريقيا والعالم العربيّ وإيران والأناضول والقسطنطينيّة وجنوب روسيا وآسيا الوسطى والهند وجزر المالديف (المحدليب) وسرنديب (سيلان) والبنغال وسومطرة وموانئ الصّين. وإنّ هذه المادّة الخام لسفر، لا بل لأسفار، قام بها رُجلٌ واحدٌ، لتشكّل بمفردها جِدّة رائعةً. فمع هذا المستوى الذي بلغه ابن بطّوطة كسبَ جنسُ الرّحلة التي أبدعه ابن جبير، ضمن الظروف التي بيّنتُها، بعداً لم يسبق له مثيل. لكنّ أكثر ما يهيمن على جوّ نصّ ابن بطّوطة هو الطريقة التي يتحوّل بها السّفر، في حياته وفي مؤلّفه، سريعاً، من مجرّد رحلة حجّ إلى مكّة، إلى غايةٍ في ذاته. إنّ قولنا عن هذا الرّجل: «إنّه قد سافر كثيراً»، ليس حقّاً بالشّيء الكبير. ذلك أنّ التّنقّل كان في واقع الأمر هو حياتَه، وفيه حاز إمكاناتِ أن يسلُك مسالكَ عيشٍ متنوّعةً في العالم: تزوّج هنا، وطلّق هناك، وصار قاضياً في هذا الموضع، وفي موضع آخر تاجراً أو سفيراً أو مستشاراً؛ هكذا يكون ابن بطّوطة قد انخرط في السّفر بكامل كيانه، مهنيّاً واجتماعيّاً ومعنويّاً، وبعبارة واحدة أقول: إنّه انخرط في السّفر انخراطاً وجودياً.

ولا ريب أنّه هو من ينبغي أن نختتم به حديثنا. لأنّه قطعاً الأشدّ فرادة، والأكثر إثارة، بين كلّ هؤلاء الذين ذكرناهم؛ وفي عمله، وعمل المؤرّخ ابن خلدون الذي أتى بعده، يكمن الرّدّ الأمثل على تهمة «الانحطاط» التي يُرمى بها الأدب العربيّ في مجمله إبّان ذلك العصر. وكذلك لأنّه يخطو بنا إلى العصور الحديثة. إذ نلاحظ أنّه، عدا سفره إلى القسطنطينية

-وسفره هذا تحديداً كان في إطار مهمّة-، يظلّ العالَم الإسلاميّ حاضراً بشكلٍ أو بآخر أنّى قادت الرّجلَ خُطاه، وذلك حتّى في الدّول التي يشكّل فيها المسلمون أقليّات صغيرة. عالَم إسلاميّ، كما سبق أن قلتُ، مفتّتٌ ومتشظٌّ؛ لكنّه حاضرٌ في كلّ مكان، حتّى في أقصى أقاصي الدّنيا؛ عالَم قال عنه مؤلّفنا إنّه جعله يحسّ أينما حلّ وارتحل بأنّه «بين عائلته»، حتّى في الصّين، مهما كان قليلاً عددُ من يصادفهم من إخوته في الدّين. إنّ ذلك الإسلام الذي صار، من حيث هو بناءٌ سياسيٌّ شاملٌ، كياناً بلا رأسٍ منذُ سقوط خليفة بغداد، قد أخلى مكانه، إن على الخارطة أو في الوعي، لشيء هو في الآن ذاته شبيهٌ ومخالِفٌ: عالَم الإسلام، الذي بقيت وحدَتُه، وإن تغيَّرت شارتُه.

3– الحروب الصّليبيّة كما شهدها أحد المسلمين:

سيرة أسامة بن منقذ الذاتيّة

من بين كلّ النّصوص التي كتبها المسلمون، على قلّتها، عن الحروب الصّليبية، تظلّ السّيرة الذاتيّة التي خلّفها أسامة بن منقذ، وهو أحد أدباء الشّام، أكثرها إثارةً. فعبر هذا الكتاب الذي يغطّي بالضّبط القرن الثاني عشر الميلاديّ في مجمله: منذ الحملات الغربيّة الأولى، وحتّى استعادة القدس على يد صلاح الدّين سنة 1187 للميلاد، يمنحنا أسامة بن منقذ صورة شاملة لا نظير لها، صورة تُبرز لا الأحداث الكبرى لتلك الفترة، وإنّما كواليسَها، مع تقديم معايناتٍ رفيعة عن الفرنجة وعاداتهم وما جمَعهُم بالمسلمين من علاقات سلمٍ وحرب. كما يمنحنا عناصر تُعين على الإجابة عن السّؤال الجوهريّ: لَمَ فشلت الحروب الصّليبيّة؟

***

إنّ النّقاش الدائر حول الحروب الصّليبيّة، وحول دوافعها وسياسات رجالها، هو بالأساس نقاشٌ غربيّ، نقاشٌ يخوضه أبناء الغرب من زاوية نظرهم الخاصّة، تلك النظرة التي تهتدي بتعليم مدرسيّ يربط هذا الحدثَ بتاريخنا الغربيّ نفسه. وعلى الرّغم من أنّ مصيرها كان الفشلَ، وأنّ نتائجها، أقلّه على مستوى التبادل الحضاريّ، أكثر من مشكوك فيها[1]،

(1) هذه هي الخلاصة العامّة التي نستخلصها من كتاب كلود كاهين «الشرق والغرب زمنَ الحروب الصّليبيّة»:

Claude Cahen, *Orient et Occident au temps des croisades*, Paris, Aubier, 1983. (المؤلّف)

إلّا أنّ الحروب الصّليبيّة لا تزال تفعل فعلها في وعيٍ جمعيٍّ، يعبّر عن نفسه بغزارةٍ في الرّواية والفيلم التّاريخيَّين، صابغاً الأحداثَ التاريخيّة بصبغة الأسطورة. ويبدو أنّه قد حان الوقت الذي يجب أن نتساءل فيه عن رؤية المسلمين لهذه الظّاهرة التّاريخية. وأوّل ما نلاحظه هو أنّ ذكرى الحروب الصّليبيّة تثقل كاهل المخيال الجمعيّ الشرقيّ بدرجةٍ أقلّ من نظيره الغربيّ، على الرّغم من حضورها ضمن الكتابات التّأريخية العربيّة، لا بل حتّى القَصص، من قبيل «ألف ليلة وليلة»: ولعلّ مردّ ذلك، إلى أنّنا، في الغرب، نزّاعون إلى تضخيم ظاهرةٍ لم يُكن لها، في نهاية المطاف، تأثير يُذكر على تاريخ الشّرق نفسه، خلا بلورة بُعدٍ من أبعاد ثقافة الإسلام – أقصد المذهب السنيّ، الذي كان أصلاً في توسّع، لكنّه كُرّس هنا تكريساً نهائياً، إذ صار، أثناء ذلك، البطلَ المنتصر في قضيّة تهمّ مصيراً جماعيّاً.

وقد صرنا نعرف وجهة نظر الشّرق، بخصوص هذا الأمر، معرفةً أكبرَ، منذ بدأت بعض الكتابات التي نُشرت حديثاً، مستأنِفةً التقليد الذي كانت ترمز إليه مجموعة مؤرّخي الحروب الصّليبيّة *Historiens des Croisades*[1]، تثري معرفتَنا بوجهة النّظر الشّرقيّة، عبر استعادة النّصوص القديمة، وتقديم ترجمات غير مسبوقة، بالإضافة إلى ما صاحب ذلك من تفكير تولّد من هذه المراجع الجديدة[2]. ومن بين هذه النّصوص كلّها،

---

(1) *Recueil des historiens des croisades. Historiens orientaux*, Paris, I, 1872, II, 1887, IV, 1898, V, 1906. (المؤلّف)

(2) انظر بهذا الصّدد خاصّةً:

E. Sivan, *L'Islam et la croisade. Idéologie et propagandes*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1966.

وأيضاً:

F. Gabrieli, *Chroniques arabes des croisades*, traduit de l'italien par V. Pâques, Paris, Sindbad, 1977. (المؤلّف)

ثمّة نصٌّ شديد الفرادة والتّميّز: سيرةٌ ذاتية –ولي عودةٌ للنظر إلى هذا التّجنيس– لأميرٍ شاميٍّ، أسامة بن منقذ، الذي تغطّي حياته الطّويلة القرنَ الثاني عشر في مجمله، ما يعني أنّه شهد الحروب الصّليبيّة منذ بداياتها، وحتّى استعادة صلاح الدّين القدس سنة 1187. إنّ هذا النّصّ الفريد بين نصوص الأدب العربيّ في العصر الوسيط، يستدعي العديد من الملاحظات بخصوص مشروعه ورؤيته للتّاريخ ومضمونه[1].

***

حين بدأ أسامة بن منقذ في تحرير سيرَته، وعمره يناهز التّسعين سنةً، كان معروفاً بكونه، في آنٍ معاً، رجل سياسة وكاتباً. أمّا رجُل السيّاسة، فقد خاض مساراً كلّه مجازفةٌ، بدأه بقرب عماد الدّين زنكي، وكانَ هذا أميراً تركياً على شمال بلاد الشّام؛ ثمّ بعدَه بقرب سلالة الأتراك البوريّين بدمشق؛ فالخلفاء الفاطميّين بالقاهرة؛ ونور الدّين بن عماد الدّين زنكي، وليّ عهده ووارث عرشه؛ ثمّ بقرب الأمراء الأراتقة، وكانوا أيضاً أتراكاً، بالجزيرة الفراتيّة؛ وانتهى مسارُ الرّجل الطّويل هذا بدمشق، في عزلةٍ تكاد لا تُطاق، مشمولاً من بعيدٍ بحماية صلاح الدّين الذي كان قد صار آنذاك سيّدَ الشّام ومصر. وبين التّاريخَيْن اللّذين يمثلان طرفَي حياتِه: 1095 و1188، كانَ أسامة عسكرياً، ودبلوماسياً، ورجل بلاطٍ، لا بل حتّى متآمراً، بمصرَ خصوصاً. لكن على الرّغم من حياته الحافلة،

(1) المقصود «كتاب الاعتبار» لابن منقذ مؤيّد الدّولة بن مرشد الكناني الشّيزري، اعتنى بتصحيحه هرتويغ درنبُرغ، بريل، ليدن 1886. وقد ترجمه إلى الفرنسيّة أندريه ميكيل:
Des enseignements de la vie. Souvenirs d'un gentilhomme syrien du temps des Croisades (Kitâb al-I'tibâr), traduction, présentation et annotation par A. Miquel, Paris, Imprimerie Nationale, 1983.

كان له وقتٌ لممارسة أنشطةٍ مثلَ الصّيد والأدب. وإذ خلّف ما يقاربُ دستة من المؤلّفات، من ضمنها ديوانُ شعر، فقد حازَ بن منقذ أثناء حياته الاعتراف بأنّه حُجَّةٌ في صنعة الأدب، وبعد وفاته خُلّد اسمه في المعاجم والموسوعات المتخصّصة في هذا الميدان. وضمنَ المسافة التي تضيئُها سيرتُه المزدوجة تحديداً، أقصد سيرة رجل السّيف والقلم، ينبغي أن نُموضِع سيرتَه الذّاتية.

في ذلك العصر، أقصد العصر العربيّ الوسيط، ما كان يُستحسَن استعمال ضمير المتكلّم «أنا». مع استثناءين تقريباً. أوّلاً الشّعراء، الذين لا يَرعَوُون عن استعمال ضمير المتكلّم المفرد، ذلك الاستعمال الذي تواطأ المجتمع على تركهم يستأثرون به؛ تواطؤ تتراوحُ طبيعته، حسبَ الحالات، بين التّسامح أو الازدراء أو الإعجاب. أمّا ثاني الاستثنائَين فيرتبط بالنّثر، الذي تطبّع منذ بداياته بأمارات الظّاهرة القرآنية. فباعتبار أصوله الإلهية يوصف القرآنُ بأنّه مُعجِز، أي بأنّه، في آنٍ معاً، أنموذجيٌ ومُعجِز، بمعنيَي المفردة الأخيرة: لا يمكن أن يُقلَّد، وينبغي ألّا يُقلَّد. هكذا يُعتبَر هذا النّثر الأنموذجيّ مثالاً يحتذى ومرتبةً لا يمكن بلوغها ومحرّمة، وكلّ محاولةٍ لمحاكاته -أقصد من حيث الممارسة الأسلوبيّة- هي في الآن نفسه تجديفٌ مآله الفشل. ومن هنا المسار الذي اتّخذه النثر العربيّ القديم: إذ سيكون خادماً، أميناً في أغلب الأحيانِ، لكلام غيرِه، ولن يسعى البتّة في سبيل مقاصدِه الخاصة. فإذ كان هذا النّثر منذوراً بأكمله لعرض مضمونٍ [محدّدٍ سلفاً] وشرحه، فقد اتّخذ بالأساس طابعاً تعليميّاً، تربويّاً، ملتزِماً. فكانت النّتيجة أنّ استعمال «الأنا»، في هذا النّثر، ليس مذموماً فحسب، وهو ما كانت دائماً تنصّ عليه الحضارةُ العربيّة الإسلاميّة، وإنّما مرفوض تماماً، ما دام الأمر لا يتعلّق بشخصٍ، وإنّما بتعليم: دينيّ، فقهيّ، تاريخيّ،

أدبيّ... وهكذا فإنّ «الأنا» في هذا النّثر المتولّد عن جماعة، هي جماعة المسلمين، والموجّه إليها، كثيراً ما تُستخدم، لكنّها لا تستخدم تعبيراً عن شخصٍ، وإنّما كشاهدٍ، كذاتٍ حاملةٍ لمعرفة تسعى هي إلى نقلها وإثرائها، ولتراثٍ يُجاز لها من أجل بسْطه عرضُ «أنا»ها الخاصّة، لا بل هي ملزمة بذلك[1].

على أنّه يبدو أنّ ابن منقذ كان يتحرّق رغبةً في الحديث عن نفسه. قطعاً ليس إرضاءً لحاجةٍ ذاتية، وإنّما سعياً إلى أن يترك لعائلته ما يُشبه ألبوم ذكرياتٍ. هل يخوض هذا الرّهان، هو الذي مرّ بتلك المحن، والذي ضمِنَ من قبلُ مجدَه الأدبيَّ؟ أجل، لقد فعل ذلك في صيغة خاتمة لكتابه، خاتمة صاعقة يستحضر فيها الرّجل، الذي صار على عتبة الموت، سِنيّ شبابه السّعيد، في كنف والده، بقصر العائلة القديم على ضفاف نهر العاصي. عدا ذلك، يندرج كتابه في إطار استدعاء موضوعٍ يقرّه الموروث [الإسلاميّ] ويسمح به ويصادق عليه، ألا وهو موضوع القضاء والقدر [الإلهيَّين]. فنحن إذن مرّةً أخرى أمام «أنا» هي شاهد، «أنا» تحمل عبرةً. يصبو ابن منقذ إلى أن يمنحنا صورةً أنموذجيّة عن إرادة الله في تدبير العالم: وهكذا فإنّ صاحبنا –الذي كان من الممكن أن يقضيَ مراراً في الحروب أو انتفاضات القصور، وإذا به ينتظر الموتَ في سريره بعدما أنهكه طَيُّ السّنينَ– لن يكونَ [في كتابه] شخصاً، بالمعنى الذي قد يتبادر إلى أذهاننا، وإنّما صورة. هو وغيره، كلّ من عرفهم، يشكّلون بالتّالي، لوحةً جداريّةً

---

(1) إنّ الخلط الذي ينتج عادةً عن مصطلح أوتوبيوغرافيا (سيرة ذاتيّة) يتجلّى كأوضح ما يكون في الأعمال العربيّة التي تُصنَّف تحت تسمية «السِّيَر الذاتيّة»، حيث تكون السّيَر المكتوبة تراجم علماء، تتحدّث عن العلم الذي كسبوه، وعن معلّميهم، والمدارس التي اختلفوا إليها: فلا إشارة إلى الحياة الشّخصيّة. انظر بهذا الصّدد:

Des enseignements de la vie, op. cit., p. 11-15. (المؤلّف)

هائلةً، هي بمثابة الخلفية التي ترتسم عليها الحروب الصّليبية، من وجهة نظر المجتمع الإسلاميّ، ومن زاوية نظرٍ معيّنة.

***

إنّ نظرة ابن منقذ إلى التّاريخ ترتبط، في واقع الأمر، ارتباطاً مباشراً بمقصده. فهو لم يكتب كتابَ تاريخٍ ولا سعى إلى ذلك. فما كان يجول برأسه [أثناء تأليف الكتاب]، هو ما تمليه عليه الذكرى، أي عديد الأحداث التي شهدها طيلة حياته، والتي رأى أنّها قد تُجسّد مقصدَه، وكتابُه يحمل العنوان الدّالّ «كتاب الاعتبار». لا وجود فيه لخطّ تاريخيّ متّصلٍ؛ وأكثر من ذلك، لا وجود لفلسفةِ تاريخٍ. وإنّما هي مجموعةُ أحداثٍ. أحداثٌ لا تشكّل حتّى حكايةً ممكنةً. وإنّما هي بالأحرى عيّناتٌ من أحداث منتخبة من بين آلاف الأحداث غيرها، كي تُجسّد عبرَةً: لسنا بشيءٍ يُذكرُ، والله، أو سلاحُه المتمثّل في القدَر، غالبٌ أمرُهُما.

زد على ذلك أنّ تلك الأحداث هي أحداثٌ صغرى، وليست من قبيل الأحداث التي، وإن لم تُشكّل أُسَّ التّاريخ، فإنّها على الأقلّ تشير إليه وترمز له. إنّ التّاريخ الذي ينبثق من كتاب أسامة إنّما هو تاريخ كواليس. ذلك أنّ ابن منقذ لا يمنحنا وصفاً عن معركة في مجملها، وإنّما يقتطع جانباً من اللّوحة، حيث ليس بوسعنا أن نتابع الصّورة الشّاملة أكثر ممّا اقتدر أن يقوم به فابريس في واترلو[1]. فلا يُقدّمُ الرّجلُ لمحةً عن سياسة عماد الدّين زنكي أو خليفته نور الدّين، وإنّما يكتفي بعرض هذه الحملة العسكريّة أو

(1) فابريس Fabrice أحد أبطال رواية ستندال «دير بارم» *La chartreuse de Parme*، دفعته حماسة الشّباب إلى الالتحاق بنابليون بونابارت في معركة واترلو، إلاّ أنّ حداثة سنّه وغشامته تمنعانه من أن يكون محارباً جيّداً ومن أن يفهم ما هو القتال (المُراجِع).

تلك، لا بل حتّى هذه الحملة يتناولها من زاوية أو حلقةٍ مناسبةٍ لتدعيم قولِه بالأمثلة - تدعيمه دائماً. فهل بوسعنا القول إنّ هذا الكتاب مخيِّبٌ للآمال؟ كلّا، وألف كلّا، بل إنّه على خلاف ذلك تماماً؛ إذ يُقدّم الحياة اليوميّة كما كانت تشهدها بلدةٌ عربيّة صغيرةٌ بشمال سوريّا، وتفاصيل العتاد العسكريّ، والجوَّ المُهيمِن على إحدى السّفارات، وبعضاً من عادات الفرنجة، وتقنيات الصّيد بالطيور الكاسرة: وبمقدورنا أن نعدّد الأمثلة عن كلّ ما يمنحنا إيّاه ابن منقذ عن كلّ من الجانبَين المتحاربَيْن، تلك الأمثلة التي لا تأتي محنّطة في صوَر الأبطال والملوك، وإنّما هي أمثلة ملموسة، متحركّة، تجري حيّةً أمام أنظارنا، مثلما كانت تحدثُ أمام ناظر المُؤلّف.

ويزداد إحساسنا باللّوحة الجدارية الدّائمة الحركة عبر كون ابن منقذ -ولنا في هذا دليل إضافيّ على شغف الشّيخ بمشروعه- يكتب أو يملي كتابَه على عواهنه، دون أن يعبأ بالترتيب الزّمنيّ، تاركاً زمام نفسه للذّاكرة وحدَها، تزوّده بالذّكريات كما شاء لها أن تفعل. ذاكرةٌ يقظةٌ بشكلٍ غير عاديّ، أمينة، ولكن في الآن نفسه أكثر تأثّراً بدقيق التّفاصيل منها بالتّسلسل الطّويل للحكي، والأسباب والنّتائج. ليس التّاريخ ما يقصّه علينا أسامة بن منقذ، وإنّما هو يقصّ علينا قَصصاً. وأوّل ما على الباحث أن يقوم به، إن هو أرادَ أن يكوّن فكرةً أكثر تماسكاً واستمراراً عن الأحداث، هو أن يعيد ترتيب كلّ ذلك ضمن سياقه الزمنيّ المنظّم. هي مهمّةٌ بسيطةٌ، لكنّ الاضطلاع بها كان كفيلاً بأن يجنّبنا سوء الفهم المحيط بهذا العمل، وأن يمنحنا إمكان الإجابة عن السّؤال الذي تردّد في نفوس الجميع: هل كان أسامة بن منقذ يمحض الفرنجة الودّ أم لم يكن؟

الجواب: نعم ولا، هكذا سيقول أكثرُ [الباحثين] موضوعيّةً؛ بينما

سيجيب غيرهم إمّا بنعم وإمّا بلا، منحازين على هذا النّحو، كلّ حسب طويّته، إلى السّلم أو الحرب. أولى المعايانات: ينطوي كتاب ابن منقذ، في آنٍ معاً، على أقوى الحجج التي تصبّ في صالحه، وعلى أشدّ ما يمكن أن يوجَّه له من نقدٍ أحياناً. بيد أنّنا إن نحن أعرنا الانتباهَ، ولو قليلاً، لـ «كتاب الاعتبار»، فسنُدرك أنّ هذا اللّبس لا يسود حياة المؤلّف كَسِمَةٍ دائمةٍ متواصلة. لقد كان الرّجل في بداية أمره رفيقاً بالفرنجة ومعادياً لهم في آنٍ معاً، ثمّ ما لبث أن صار معادياً لهم فحسب. لنَبْسُط ذلك: من السّهل أن نربط -إمّا بتوسّط التّواريخ التي يذكرها ابن منقذ في كتابه، أو عن طريق التّدقيق بتلاقي المعطيات- بين الأحداث التي يوردها المؤلّف وبين فتراتٍ تاريخيّة معيّنة. وعليه، ما إن نربط كلّ مقطع يرد فيه حُكمٌ تُجاه الفرنجة بالتّاريخ الذي يوافقه، حتّى تنجلي الحقيقةُ لأبصارنا بكامل الوضوح: إنّ السّخط والاحتقار والكره راحت جميعاً تمضي [عنده] متعاظمةً؛ وإنّ التّاريخ ليُفسّر ذلك أيّما تفسير.

إنّ المقاطع التي تحمل حُكماً إيجابياً تُجاه الفرنجة تتوافق والمرحلة الأولى من حياة أسامة بن منقذ، أو بالأحرى تتوافق ومرحلَتين من الجزء الأوّل من حياته. أولاهما مرحلةُ شبابه ببلدة شيزر، على ضفاف نهر العاصي، حيث كانت بلدة عائلته مواجهةً للمعسكر الآخر، أيّام الحصار الصّليبيّ لأنطاكية. فالمتوقّع إذن أن تصدر من ابن منقذ أحكام قاسية، وثمّة بالفعل أحكامٌ قاسيةٌ، ما دام أولئك الفرنجة أعداءً. لكنّهم لم يكونوا الأعداء الوحيدين في المشهد: ذلك أنّ بلداتٍ أخرى، مسلمةً هذه المرّة، من قبيل حلب وحماة وحمص، على سبيل التمثيل لا الحصر، كانت تجمعها بشيزر علاقات ملتبسة، تصير أحياناً صِدامية، ما يفترض آنئذٍ الاحتياطَ في العلاقة بالفرنجة، مهادنَتَهم، لا بل حتّى التّحالف معهم

للنّجاة من الآخرين. وتبعاً لذلك تصير النّظرة تُجاه الفرنجة أكثر تسامحاً، كما أنّ المعرفة بهذا العدوّ تزداد عمقاً بفضل فترات الهدنة أو بفعل تبادل السّفارات؛ وقد استمرّ الأمر على هذا النّحو حتّى انقلب الوضع والتّحالفات، فانقلبت معها الأحكام.

والأمر نفسه نصادفه فيما بعدُ، حين قصَد ابن منقذ فرسانَ الهيكل[1] بالقدس ناشداً العونَ للأمراء البوريّين بدمشق، الذين كانوا متوجّسين من أطماع خصمهم الشّمالي، الأمير زنكي. وإبّان تلك السنوات صارت الأحكام الإيجابيّة والسّلبيّة تتعاقب مجدّداً. ليس لنا إذن أن نقول إنّ أسامة بن منقذ كان، إبّان العقود الأولى من حياته، غارقاً في تقريظ الفرنجة. وإنّما هوَ فقط عمل على تعديل حدّة النّقد الموجّه لهم، وساعدته على ذلك الظّروف المتمثّلة في ممارسات الفرنجة وعاداتهم؛ ذلك النّقد الذي سيمضي محتدماً شيئاً فشيئاً إلى أن يبسط يدَيه على حقل الحُكم بأكمله. متى وكيف؟ تدريجيّاً، مع صعود نجم الأمير زنكي، ثمّ بعدَه نور الدّين وصلاح الدّين. فمع الرّجال الثلاثة تنامى مشروع كبيرٌ ومزدوج، مشروع تهيّأ مع الأوَّلَيْن وتحقّق مع ثالثهم. وهو يتمثّل في المقام الأوّل بتوحيد سوريّا ومصر، في دولةٍ واحدة، سعياً لتقوية الجيوش والسّياسة بلا ريب؛ ولكن أيضاً، وعلى وجه الخصوص، في سبيل طموح أشدّ نبلاً: هزْم الفرنجة. ولم يتحقّق، إلّا ببطءٍ، أثناء القرن الثاني عشر ذاك، الوعيُ الجمعيّ بوجود عدوٍّ مُشترَك يتطلّبُ إسقاطُه إسلاماً جامعاً، موحّداً حول النّزعة السنيّة التي أكّدت، بعد سنة ألف للميلاد، هيمنتَها على أغلب الأراضي العربيّة من دار الإسلام. وإذ نربطُ «كتاب الاعتبار» بمجرى هذه الأحداث يصير واضحاً أيّما وضوح. إذ نُعانق معه عهداً تُخلي فيه

(1) «الدّاوية» كما يرد اسمهم في «كتاب الاعتبار».

المشاعر المتأرجحة تُجاه الفرنجة مكانها لعدَاءٍ لا تحفُّظ فيه؛ عهداً يشهد انتقالاً من نظرة محليّة عن هؤلاء الفرنجة، هي نظرة أنطاكية على وجه التّخصيص، إلى صورةٍ شاملة: شاملة ومرفوضة.

***

لربّما يصعب تلخيص محتوى الكتاب، بسبب غناه، وأيضاً بسبب تفرّق مواضيعه وتشتّتها على امتداد صفحاته. بالمقابل، من السّهل تلخيص صورة الفرنجة في بعض الملامح المستقاة من عديد المغامرات التي عاشها ابن منقذ.

أولى المعاينات، التي نطق بها أسامة بن منقذ نفسه: ثمّة فرق جوهريّ بين الرّعيل الأوّل والرّعيل الثاني من الفرنجة. فالأوائل كانوا، على حدّ قوله، يتكيّفون مع بعضٍ من عادات المسلمين، أمّا المتأخّرون فيرفضونها بالجملة. مثالان على ذلك: عن قدماء الفرنجة، لنا مثلٌ في ذلك الفارس الأنطاكيّ الذي دعا أحد المسلمين إلى طعامه، وحتّى يطمئِنه على عدم اشتمال مائدته على لحم الخنزير، أكدّ له أنّه قد أقصاه من طعامه منذ مدّة بعيدة، وأنّه ما عاد يأكل غير الطّبيخ الشّرقيّ الذي تعدّه له خادمتاه المصريّتَان. أمّا المثال الثّاني، فيقصد الفرنجة الجدد: ذلك أنّ فرسان الهيكل، حسبَ ما يقول ابن منقذ، كانوا قد اقتطعوا جزءاً من مسجد القدس، الذي صار كنيسةً، وخصّوا به المسلمين؛ وإذ كان صاحبُنا يصلّي به يوماً، فإذا بأحد الفرنجة يهاجمه، فظلّ فرسان الهيكل يطردونَه معتذرين بكونه «وافداً جديداً[1]».

---

(1) يقول ابن منقذ: «فمن جفاء أخلاقهم– قبّحهم الله– أنني كنت إذا زرتُ البيت المقدَّس

أمّا عادات الفرنجة فيحكم عليها ابن منقذ بصورة أساسيّة انطلاقاً من التّحكيم الإلهي[1] والطّب. أوّلهما يرفضه أسامة بن منقذ دون تحفّظ، وبوسعنا أن نتفهّم موقِفَه: فبالنّسبة إلى التّشريع الإسلاميّ، في المجال العموميّ كما بخصوص الحياة الشخصيّة، يظلّ إظهار الأدلّة [على الجُرم المرتكَب] ضرورةً لا جدال فيها، وبالتّالي لا يُمكن أن نتركها تُقدَّر جُزافاً. ومن جهة أخرى، كيف لنا أن نثق في حكم إلهيٍّ، إذا كان الله يُختزل إلى مجرّد اسم يَنطقُ به جهازُ عدالةٍ نظّمه البشر؟ إنّ في التّحكيم الإلهيّ مساساً بإرادة اللّٰه وقَدْره، أو بالأحرى بالتّبجيل والاحترام الذي ينبغي أن نبديَه له، ما دام قدَره ومشيئته يتعاليان عن أن يُمسّا.

أمّا بالنّسبة إلى الطبّ، فالحُكم الذي يُطلقه عليه ابن منقذ لا يكاد يكون أقلّ صرامة. وعلى كلّ حالٍ، إنّ جميع الأمثلة التي يذكرها تسير في المنحى نفسِه: [طبّ الفرنجة هو في نظره] الحُمق الذي يزيّنه [في النّفوس] التعنّتُ، إن لم يكن الانحراف. وباستثناء حالاتٍ نادرةٍ جدّاً، يسير النّقاش في صالح الطبّ الإسلاميّ الذي يُعرَض، من بين ما يعرَض به، في صورة

دخلتُ إلى المسجد الأقصى، وفي جانبه مسجد صغير قد جعله الإفرنج كنيسة، فكنتُ =

= إذا دخلت المسجد الأقصى، وفيه الداوية وهم أصدقائي يخلون لي ذلك المسجد الصغير أصلي فيه، دخلته يوماً فكبّرتُ ووقفتُ في الصلاة، فهجم عليَّ واحد من الإفرنج مَسَكَني وردَّ وجهي إلى الشرق وقال لي: «كذا صلِّ» فتبادر إليه قومٌ من الداوية أخذوه وأخرجوه عني، وعدتُ أنا إلى الصلاة، فاغتفلهم وعاد هجم عليّ ذلك بعينه وردَّ وجهي إلى الشرق وقال: «كذا صلِّ»، فعاد الداوية دخلوا إليه وأخرجوه واعتذروا إليَّ، وقالوا: هذا غريب، وصل من بلاد الإفرنج في هذه الأيام، وما رأى من يصلي إلى غير الشرق. فقلت حسبي من الصلاة، فخرجت فكنت أعجب من ذلك الشيطان وتغير وجهه ورعدته وما لحقه من نظر الصلاة إلى القِبلة». (أسامة بن منقذ، **كتاب الاعتبار**، تحقيق د. قاسم السّامرّائي، دار الأصالة، الأردن 1987، ص 153).

(1) التّحكيم الإلهيّ ordalie : نظامٌ كان متّبعاً في محاكم أوروبّا إبّان العصر الوسيط، ويتجلّى في إخضاع المتخاصمين إلى امتحانٍ يفترَضُ أنّ الله نفسه هو من حدّد نهايته، ومن اجتاز الامتحانَ من الخصمَين كان هو صاحب الدّعوى الصّادقة.

طبيب عائلة ابن منقذ. ذلك الطّبيب الذي تلقّى أفضل تعليم طبيّ وفق التّقاليد العلمية العربيّة–اليونانيّة، والذي استُدعيَ مرّةً لإجراءِ فحصٍ عند الجيران الفرنجة، فعاد سريعاً من عندهم، مرعوباً ممّا رآه.

ويبدو أنّ هذه الحماقة تظلّ، في المحصّلة، عيباً خِلْقيّاً في جنس الفرنجة. ويُشار إليها غير ما مرّة، بيد أنّها تبلغ ذروَتَها مع الدِّين. ورأسُ الحماقة الدّينية فرسانُ الهيكل –وإن كان قد سبق لابن منقذ أن أبدى لهم تقديراً خاصّاً، إذ سمّاهم «أصدقائي»–؛ ذلك أنّهم لفرط حُمقهم قد أرَوه يوماً صورة العذراء تحمل الرّبَّ طفلاً، الرّب الذي تتعالى عظمته، كما يقول ابن منقذ، عن هذا الهراء.

أمّا ما يحسبه للفرنجة بالمقابل، فهوَ الشّجاعة، الشّجاعة المطلقة. الشّجاعة التي يكبح الحذرُ جموحها حين يتطلّب الأمر، لكن ليس دائماً. على أنّه في نهاية المطاف حتّى البهائم قد تتّصف بالشّجاعة، كذا يقول أسامة بن منقذ معيداً النّقد إلى نِصابه؛ ولعلّ الفرنجة مثل تلك الوحوش: شجاعتُهم طبعٌ لا كَسْبٌ. والشّجاعة التي تأتي بالكسب هي الشّجاعة الحقُّ، تلك التي لا تُنقص شيئاً من حصافة التّمييز حين يواجه المرء وضعاً ما، ولا حتّى من الخوف الذي يتملّك كلَّ رجلٍ قبل المعارك، ذلك الخوف الذي لا يزول إلّا بدافعٍ من تلك الشّجاعة، أو بالأحرى بفضل ذلك الحزم، الذي يمتزج بالشّرف.

وهوَ ذا أسامة بن منقذ قد نطق بالكلمة الأكبر: الشّرف. لكن أين يكمن الشّرف؟ شرفُ المحارب يمنحه ابن منقذ للفرنجة عن طيب خاطر، مع التّحفظ الذي أشرتُ إليه آنفاً. أمّا شرف القسَم، شرف الأيْمان، فيحكمه [عندهم] التّقلّب، حتّى أنّ حجج نفيِه وإثباته تتساوى في ميزان ابن منقذ. لكنّ شرف الزّوج مسألةٌ مختلفةٌ تماماً، لا يملك المؤلّف

إزاءها إلّا العجب: هم أولاء -على حدّ قوله- رجالٌ يغارون كلّ الغيرة على شرف سيفهم، ويفقدون الغيرة ما إن يتعلّق الأمر بنسائهم. وكمثالٍ على ذلك يذكُر الإفرنجيّ الذي أغرتْه طريقة نتْف الشّعر الشّرقيّة، فسلّم زوجتَه للحلّاق يعتني بها أمام ناظرَيه؛ وأيضاً ذلك الذي وجد مع امرأته رجلاً في فراشه، فوقف كالأبله ينصتُ إلى تبريرهما؛ ثمّ -وهذه المرّة لا يرتبط الأمر بحالةٍ وإنّما بعادةٍ إفرنجيّة كما يقول أميرنا- إنّ الواحدَ منهم ليكون في الطّريق مع زوجِه فتصادِفُ أحد أصدقائها، فيتركهما يتحدّثان ويُكملُ طريقَه.

إنّ السؤال الذي يُطرح، في ختام هذا العرض الموجز، يقودنا إلى الإكراه: ما كان مجتمع الإسلام، كمؤسّسةٍ، يعرف الإكراه بعدُ، أقلّه في أشكاله الغربيّة. ما كان يعرفُه بالمقابل هو ذهنيّةٌ، روحٌ، أخلاقٌ فروسيّة. لذا ما كان بوسع أسامة ألّا يلاحظ المؤسّسة الإفرنجيّة باعتبارها قائمة على الفروسيّة. فهوَ يبيّن أنّ هذه الأخيرة تظلُّ أسمى تجسيد، لا بل بوسعيَ القول أعلى مرتبة، في هذا المجتمع، وأنّ قراراً يصدر عن مجلس الفرسان يسود على الجميع، بما فيهم الملك. كما يعلم مؤلّفنا أنّ هذه «الفروسية» تستند إلى قانونٍ وتعليمٍ صارمَين من النّاحيتين النظريّة والعمليّة: يعلم ذلك علم اليقين، ما دام قد ردَّ طلبَ أحد أصدقائه الفرنجة، وكان هذا يريد اصطحاب ابن أسامة بن منقذ معه إلى الجهة الأخرى من البحر، هناك حيث كان بوسعه أن يتلقّى تربية في كنف مؤسّسة الفروسية نفسها. كما يعلم مدى حرص الفرسان على العدالة، إذ انتصروا له ضدّ واحدٍ منهم نازَعه خرافاً كان قد سرقها منه. في عبارةٍ واحدةٍ: إنّه معجبٌ بالفروسية. وفي ما يخصّه هوَ، فإنّه يشاركهم فيها، أقصد أنّه هو أيضاً ينسب نفسه إلى «الفروسية»: لا باعتبارها مؤسّسة، إذ لا يوجد نظيرُ ذلك في عالمه، وإنّما

من حيث فضائل الجسد والرّوح. هذا على الأقلّ ما كان رأيُ مجلسٍ من مجالس الفرنجة بابن منقذ، عمّدَه أعضاؤه «فارساً حقّاً»، بباعثٍ ممّا آنسوه فيه من بسطةِ جسمٍ وحُسن صيت.

هكذا نرى كيف ساد جوٌّ مثاليٌّ من التّعايش، خلال فترةٍ زمنيةٍ معيّنة، بين بعض [الخصوم]. ما الذي كان يلزم حتّى يستمرّ جوّ التّعايش والتّبادل ذاك؟ لم يكن يلزم الكثير، وكان يلزم كلّ شيء في الآن نفسه. لم يكن يلزم الكثير: لم يُشِر أسامة بن منقذ قطّ إلى الفرنجة إلّا مستعملاً لفظ «الفرنجة»، فلم ينعتهم بالصّليبيّين ولا حتّى بالغرباء. وحين «عاد الفرنجة إلى بلادهم»، بعد حملةٍ على شَيزر، لم تكن «بلادهم» تعني ما وراء البحار، وإنّما عادوا فقط إلى أنطاكية. هذا على الأقلّ في ما يخصّ الأزمنة الأولى، حين كان لا يزال بإمكان أسامة بن منقذ أن يؤمن في أنّ الإفرنجيّ، بغضّ النّظر عن المعارك التي تنشب معه، بوسعه أن يصير مثل غيره ممّن يصادفهم هناك على الأرض التي صارت وطنه. لكنّنا نعلم أنّ الأمور لم تَسِر على هذا النّحو، وذلك ما أدركه ابن منقذ سريعاً. فبخلاف التركيّ، الذي كان بدوره محتلّاً لكنّه أسلمَ؛ وبخلاف مسيحيّ الشّام أو لبنان أو مصر، الذي كان عربيّ اللّسان، ومُذ عُرف وهو شرقيٌّ؛ لم يستطع الإفرنجيّ أن ينحوَ لا هذا المنحى ولا ذاك، وإنّما ظلّ كما كان: مسيحيّاً غربيّاً. لا ريب في أنّ المؤرّخين يستطيعون أن يقدّموا أمثلةً مُضادّةً[1]، لكنّها تبقى تحديداً مجرّد أمثلة معزولةٍ، ولا تشكّل في العمق حركةً، تاريخاً يسِم مرحلة زمنية طويلة. وهذا الفشل هو ما يعلنه أصلاً كتاب أسامة بن منقذ.

---

(1) انظر على سبيل المثال كتابَي بيار أوبيه Pierre Aubé:
Baudouin VI de Jérusalem, le roi lépreux, Fayard, 1981; *Godefroy de Bouillon*, Fayard, 1985. (المؤلف)

نبذة عن المؤلّف

ولد أندريه ميكيل في مدينة ميز Mèze الفرنسيّة المتوسّطيّة في 26 من سبتمبر 1929. نال شهادة التّبريز في نحو الفرنسيّة واللّاتينيّة واليونانيّة القديمة في 1953، وتنقّل لفترةٍ بين دمشق ونواكشوط والقاهرة للتعمّق في دراسة العربيّة، ثمّ لممارسة وظائف ثقافيّة. علّمَ في عدّة جامعات فرنسيّة اعتباراً من 1962، ثمّ انتُخب أستاذاً في المعهد المرموق «كوليج دو فرانس»، في كرسيّ اللّغة والأدب العربيّين الكلاسيكيّين (1976 - 1997)، ثمّ مديراً عامّاً للمكتبة الوطنيّة بفرنسا، ثمّ مديراً عامّاً لكوليج دو فرانس. وضع سبعين كتاباً وعشرات المقالات برز فيها كاتباً سرديّاً ومترجماً ومحلّلاً للشّعر والنّثر العربيّين القديمَين («كليلة ودمنة»، «ألف ليلة وليلة»، قدامى الشّعراء العرب، مجنون ليلى شاعراً وعاشقاً، المقدسي، ابن بطّوطة، أسامة بن منقذ، إلخ.)، ومن أبرز محاور عمله دراساته الكاشفة في الجغرافية البشريّة عند العرب، التي يقدّم هذا الكتاب عنها صورةً دقيقةً ومكثّفة.

نبذة عن المترجم

محمَد آيت حنّا كاتب ومترجم مغربيّ مهتمّ بالفلسفة والأدب والجماليّات. ولد سنة 1981 في الرباط وبها أكمل مساره التعليميّ في الفلسفة. يعلّم حاليّاً في معهد إعداد المعلّمين في الدّار البيضاء. صدر له «عندما يطير الفلاسفة» (قصص، دار أجراس، المغرب، 2007)، و«الرغبة والفلسفة-مدخل لقراءة دولوز وغواتاري» (توبقال، المغرب، 2010)، و«القصّة والتشكيل- نماذج مغربية» (وزارة الثقافة المغربية، 2012). ترجمَ إلى العربيّة «حصّة الغريب-شعريّة التّرجمة وترجمة الشّعر عند العرب» لكاظم جهاد، و«الدفتر الكبير» و«البرهان» لأغوتا كريستوف، و«الغريب» لألبير كامو، صدرت الكتب الأربعة في منشورات الجمل ببيروت، ورواية «جورج الموريسيّ-حكاية عن البرّ والبحر» لألكساندر دوما، صدرت عن مشروع «كلمة» للترجمة في أبو ظبي.

العالَم والبُلدان
دراسات في الجغرافية البشريّة عند العرب

أمضى أندريه ميكيل في دراسة نصوص الجغرافيّين العرب في القرن العاشر للميلاد وبعده عقوداً من السّنوات، وكتب فيها آلاف الصّفحات، إلى جانب أعماله المعروفة والغزيرة في الشّعر العربيّ القديم والحكايات العربية، وعلى رأسها «ألف ليلة وليلة»، وفي ميادين أخرى للتّرجمة والبحث. يقدّم هذا الكتاب خلاصة دقيقة ومكثّفة لفهمه لجغرافية العرب هذه، التي يرى فيها جغرافية بشرية، كليّة وأدبيّة. جغرافية نقابل فيها، برفقته، عدداً هائلاً من الوجوه. أمامنا يتحرّك وينطق عبر النّصوص جغرافيّون وخرائطيّون وعلماء بالكونيّات ورُحّال وأعضاء سفارات ووفادات وحجّاج وتجّار وبحّارة وسواهم. كما نقابل وفرة من المصادر؛ فالوثائق التي يعتمدها ويحلّلها لا تنحصر في الكتب بل تشمل أدلّة الحجّ والملاحة وتقارير مبعوثين وأقوال تجّارٍ وحكايات ملّاحين عالجها هو باعتبارها شهادات لا على التاريخ الفعليّ طبعاً بل على إرهاصاتِ حقبة معيّنة، وبالتالي على تاريخ الذهنيّات وتحوّلات المخيال الجماعيّ.

السعر 90 درهماً







